المؤلفات الفلسفية

منتخبة

بليخانوف

ترجمة : هشام الدجاني

مصادر الاشتراكية العلمية

(المجلد الثالث)



مصادر الاشتراكية العلمية

جيورجي بليخانوف

المؤلفات الفلسفية

في خمسة مجلدات

(المجلد الثالث)

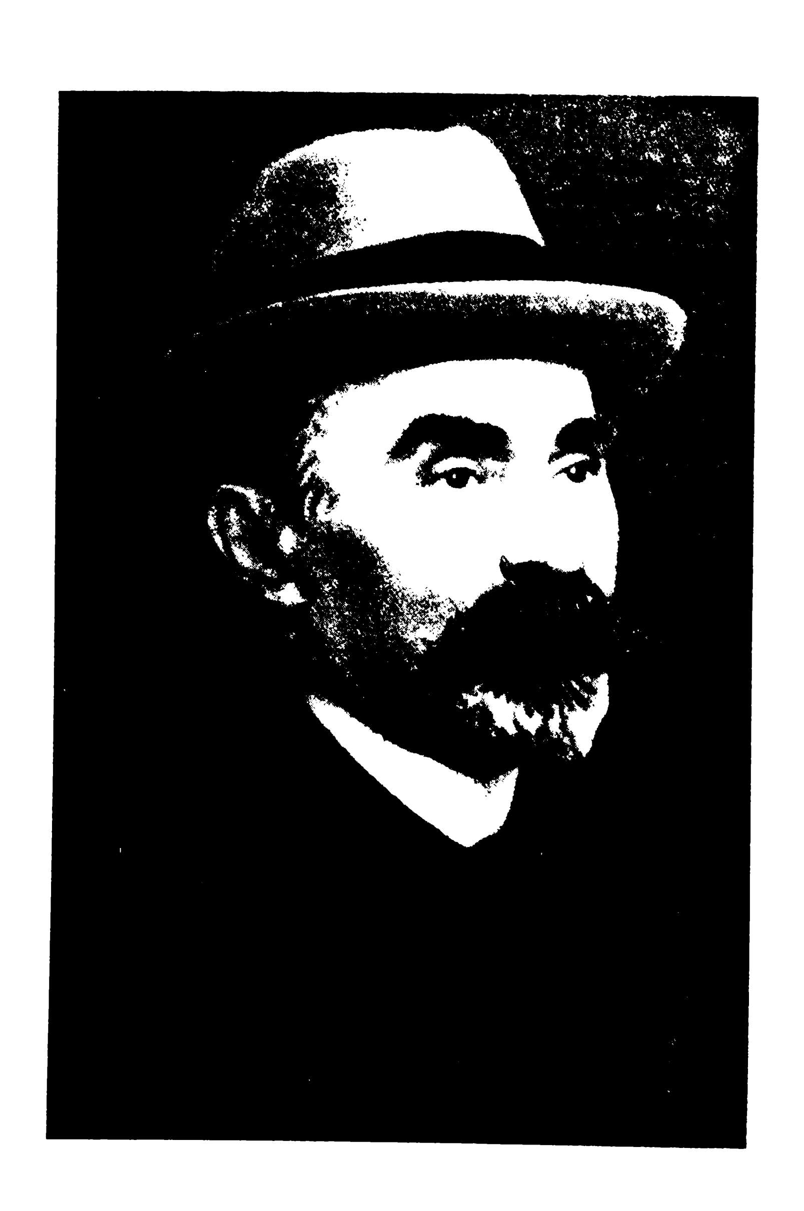
ترجمة : هشام الدجاني



م ٩٤٩٢/٨٣
طبعة اولى ٣٠٠٠
١٩٨٣



دار دمشق   دمشق ـ شارع بورسعيد ـ هاتف ٢٢١١١٠ ـ ١١١٠٤٨ ص ب ٧٠٨٨
لبنان ـ بيروت ـ شارع سورية ـ بناية صمدي وصالحة



جيورجي بليخانوف

المؤلفات الفلسفية

(في خمسة مجلدات)

المجلد الثالث

ترجمة: هشام الدجاني

انتقاد بليخانوف للمثالية والدفاع عن الأفكار الماركسية الفلسفية في كتاباته في الفترة ١٩٠٤ - ١٩١٣

يضم الجزء الثالث من أعمال ج. ف. بليخانوف الفلسفية المختارة مواد كتبها في الفترة ما بين ١٩٠٤ و١٩١٣ بالدرجة الأولى. ومعظم المقالات المنشورة في هذا المجلد موجهة ضد المثالية، وخاصة الماخية والبناء - الالهي، وضد ما أسماه بليخانوف «رد الفعل البورجوازي النظري». وينتقد بليخانوف ويكشف الجوهر الرجعي الذي لا يمكن الدفاع عنه للنظريات المثالية بكثير من المهارة الجدلية. ويضم هذا الجزء: **المشكلات الأساسية للماركسية** (١٩٠٨). حيث يشرح بليخانوف المبادىء الفلسفية للماركسية - المادية الديالكتيكية والتاريخية، **والمناضلون الماديون** (١٩٠٨ - ١٩١٠)، وانتقاد الفلسفة الماخية والدفاع عن المادية الماركسية، **وما يسمى بالمقاصد الدينية في روسيا** (١٩٠٩) الموجه ضد النظرة العالمية الدينية للبنائين الالهيين والباحثين عن الله، ومقالات «المثالية الجبانة» و«هنري برغسون» و«حول كتاب هـ. ريكرت» التي تنتقد الاتجاهات البورجوازية المعاصرة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وعدداً من الأعمال حول تاريخ فلسفة أوروبا الغربية، والتعاليم الاشتراكية، وتاريخ الفلسفة الماركسية، وعدداً من الأعمال الأخرى.

هذه الأعمال نشرها بليخانوف أثناء الفترة المنشفية لنشاطاته، والتي بدأت في نهاية العام ١٩٠٣ وفي بداية القرن العشرين عندما تحول مركز الحركة الثورية العالمية الى روسيا وقامت الثورة الأولى عام ١٩٠٥ تحت ظل الظروف الأمبريالية، أثبت بليخانوف أنه ليس أهلا، للاضطلاع بدور ايديولوجي الثورة اذ لم يكن بليخانوف يتفق مع لينين حول عدد من المسائل الجوهرية للنظرية الثورية وتاكتيكاتها وأغفل الفكرة الماركسية القائلة بسيطرة البروليتاريا وفي الثورة؛ ولم يفهم أهمية تحالف الطبقة

العاملة والفلاحين، ولم يقدر دور البورجوازية الروسية تقديراً صحيحاً، وأخفق في الكشف عن جوهرها المعادي للثورة. ووقف في وجه الاستعداد من أجل الانتفاضة المسلحة عام ١٩٠٥ وتنفيذها وأعلن بعد انتفاضة موسكو المسلحة في كانون الأول عام ١٩٠٥ أن الشعب ينبغي الا يلجأ الى السلاح. صحيح أن بليخانوف قاتل أعداء الثورة إبان الحكم الرجعي، حكم من قضوا على حزب العمال. كان ذلك أثناء الفترة التي اعتبر فيها لينين والبلاشفة أن من الممكن تشكيل تكتل، وهم قد شكلوا مثل هذا التكتل بالفعل، مع مجموعة «المناشفة المؤيدة للحزب» التي كان يترأسها بليخانوف. بيد أن بليخانوف غيّر موقفه وانتقل عام ١٩١٤ كلياً نحو مواقع الانتهازية والشوفينية الاجتماعية، معارضاً الثورة الاشتراكية في روسيا ويمكن تفسير انشقاق بليخانوف السياسي بالدرجة الأولى وتحوله من ثوري وايديولوجي الثورة الاشتراكية الى ما نشفيك والى خصم للماركسية الثورية بعدم فهمه لطبيعة وخصائص المرحلة التاريخية الجديدة – مرحلة الامبريالية والثورات البروليتارية. لقد كان بليخانوف، في تقييمه للتطورات الجديدة في النضال الثوري في ظل الامبريالية، عندما كانت الثورة الاشتراكية هي الحالة السائدة، كثيراً ما يُشبّهها بالثورات البورجوازية القديمة. ولم يكن قادراً على أن يحلل بصورة خلاّقة المسائل النظرية والتاكتيكية للثورة البروليتارية ومواكبة الظروف الجديدة للمرحلة الامبريالية للرأسمالية، وعندما كانت البروليتاريا وحزبها، في مجابهتها للرأسمالية الاقتصادية، تتطلب أشكالا وأساليب جديدة للنضال، وتنظيماً ثورياً كبيراً، ومبادرة خلاّقة من جانب الجماهير، وتعزيزاً للدور التنظيمي والقيادي للحزب.

على أن بليخانوف الذي شارك في العديد من الأخطاء والآراء السياسية الضيقة مع زعماء الأممية الثانية، كان يختلف في الوقت نفسه عنهم في موقفه الانتقادي للمبادىء الفلسفية للايديولوجيا البورجوازية. فقد خاض حرباً شعواء مع كافة أشكال الاتجاهات البورجوازية – المثالية. وباشتراكه في الثورة الروسية عام ١٩٠٥، عندما كانت الثورة المضادة على أشدها على كافة الجبهات، بما في ذلك الايديولوجيا، كان بليخانوف يقاتل بضراوة ضد كافة مظاهر الايديولوجيا البورجوازية في الفلسفة، وعلم الاجتماع، والفن، والأدب والمجالات الأخرى للحياة الثقافية للمجتمع. لقد كان بليخانوف، كما قال عنه لينين، يجمع ما بين الراديكالية في النظرية، والانتهازية في الممارسة. وكما يحدث أحياناً، لم يكن التبدل في آرائه السياسية يحمل معه تبدلاً فورياً وآلياً وجوهرياً في نظرته

الفلسفية الشاملة. فبليخانوف باتتقاله إلى الانتهازية في المجال التاكتيكي وتحوله إلى ما ماتشفيك، تخلى عن النظرية الثورية في عدد من مسائل الاشتراكية العلمية مثل دكتاتورية البروليتاريا، وطبيعة القوى الموجهة للثورة الاشتراكية، والتحالف بين الطبقة العاملة والفلاحين... الخ. بيد أن انتهازية بليخانوف الماتشفيك السياسية كان لا بد أن تؤثر على مواقفه الفلسفية وتقوده الى عدد من الخلافات مع الفلسفة الماركسية. ولكن حتى في هذه الحالة ظل بليخانوف داعية متميزاً للفلسفة الماركسية، ومناضلا من أجل النظرة المادية الشاملة، واستمر حتى في هذه الفترة، وإن لم يكن باصرار دوماً، يدافع عن مبادىء الفلسفة الماركسية ويقوم بتحليل عميق للمسائل الأساسية للمادية التاريخية.

وخلال الفترة ما بين ١٩٠٤ - ١٩١٣ وقف بليخانوف ضد العديد من أعداء المادية التاريخية والديالكتيكية، وضد مختلف الاتجاهات المثالية، من أجل أن يحفظ حركة العمال الديمقراطية - الاجتماعية من التأثير الرجعي للماخيين والبنائين الإلهيين، والباحثين عن الاله، ومن ممثلي المثالية الآخرين.

وقد قدر لينين نضال بليخانوف ضد التعديلية* والفلسفة المثالية - البورجوازية تقديراً عالياً، وعلق أهمية كبيرة على أعماله الفلسفية دفاعاً عن المادية التاريخية والديالكتيكية.

في مقالة «الماركسية والتعديلية» (١٩٠٨) كتب لينين:

«كان بليخانوف الماركسي الوحيد في الحركة الديمقراطية - الاجتماعية الدولية الذي ينتقد التفاهات التي لا تصدق للتعديليين من موقع المادية الديالكتيكية الراسخ. وهذا ما ينبغي تأكيده بقوة نظراً لوجود محاولات خاطئة في الوقت الحاضر لتمرير تفاهات فلسفية رجعية خفية على أنها انتقاد لانتهازية بليخانوف التاكتيكية»** ولم يكن من قبيل الصدفة مديح لينين في عدد من المناسبات لأعمال بليخانوف الفلسفية.

لقد ساهم بليخانوف، على الرغم من انتهازيته التاكتيكية، كثيراً في انتقاد الماخية وانحراف النظرة المثالية الشاملة، وتعرض بشدة على وجه الخصوص لزعماء الماخية

---

* حركة في الاشتراكية الماركسية الثورية تؤيد الأخذ بروح التطور - المترجم -

** V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 15, PP. 33 - 34.

الروس أمثال: بوغدانوف ولونا تشارسكي وغيرهما كتب بليخانوف في رسالته الثالثة حول المناضلين الماديين الى بوغدانوف يقول:

«أولئك المقيمون في الخارج ممن يحملون أفكارنا ذاتها يخطئون كثيراً في تفكيرهم مثل صديقنا كاوتسكي، وليس ثمة حاجة لغرس السيوف في تلك «الفلسفة التي انتشرت في روسيا عن طريقك وطريق أمثالك من التعديليين النظريين. ان كاوتسكي لا يعرف العلاقات القائمة في روسيا وهو يغفل الحقيقة القائلة «إن رد الفعل البورجوازي النظري الذي يسبب الآن تخريباً حقيقياً في صفوف صفوة مثقفيا قد تحقق في بلادنا تحت راية المثالية الفلسفية، وبالتالي فنحن مهددون بأذى بالغ من مثل هذه المذاهب الفلسفية. والنضال ضد مثل هذه المذاهب ليس من تحصيل حاصل فحسب، بل هو الزامي، الزامي من أجل الاحتجاج على «ثورة القيم» الرجعية التي كانت ثمرة الجهود المطولة للتقدميين الروس»* على أن قتال بليخانوف ضد الماخية كان واقعاً تحت تأثير المصالح المانشفية الحزبية الى حد ما فقد حاول بليخانوف، بوصفه مانشفياً، أن يلصق البلاشفة بالماخية ولقد كان لينين مصيباً تماماً حين كتب يقول: «ان بليخانوف في انتقاده للماخية كان أكثر اهتماماً بتوجيه ضربة حزبية الى البلشفية منه برفض الماخية»** ولكن من الخطأ أن نظهر، كما كان يكرر لينين، أن بليخانوف لم يشن الحرب على الماخية والدفاع عن الفلسفة الماركسية، وإن كان مانشفياً

لقد كان نضال بليخانوف ضد الماخية وألبناة الإلهيين وأشكال المثالية الأخرى بارزاً في تاريخ الفلسفة الماركسية، وما الزعم بأن بليخانوف، في حربه على الماخية، لم يكتب سوى بضعة مقالات عديمة الأهمية الا زعم باطل. ان بليخانوف لم يتجنب هذا النضال، بل كتب عدداً من الأعمال الهامة ضد الفلسفة الماخية انتقد فيها انتقاداً حازماً الآراء المثالية للماخيين الروس ومعلميهم الأجانب أمثال ماخ وافيناريوس.

فيما بعد، كتب لينين في أيار ١٩١٤ مقالة تحت عنوان: «بليخانوف الذي لا يعرف ما يريد والتي قال فيها «في أوساط المثقفين المعادين للماركسية، وفي حطام الديمقراطية البورجوازية، حط بليخانوف المسكين عرضاً هنا تجد الزمر الفوضوية

---

* انظر الصفحات ٢٨٢ - ٢٨٣ من هذا المجلد

** Lenin, «Empirio Criticizm and Historical Materialism», Collected Works. Moscow, 14, P. 355, Foot note.

والمتفسخة والمتشرذمة التي تعارض الوحدة التي تحققت في مجرى السنتين من قبل آلاف العمال من ذوي الاتجاه البرافدي.

نحن نأسف لبليخانوف. فمع اعتبارنا للنضال الذي خاضه ضد الانتهازيين وجماعة النارودين والماخيين والتصفويين فإنه يستحق مصيراً أفضل »*

لقد برز بليخانوف متأخراً بعض الشيء في تصديه للماخية، ولكن عمله مع هذا كان على جانب كبير من الأهمية. في ذلك الوقت كان بوغدانوف ولونا تشارسكي ويشكيفيتش وبازاروف وغيرهم من الماخيين الروس يحاولون اخفاء المثالية الصريحة لآرائهم بكافة أشكال الخداع اللفظي والكلمات «الجديدة» مثل «عناصر العالم الخ. وفي الوقت نفسه كانوا يعلنون عن أنفسهم نفاقاً أنهم ماركسيون يقومون «بتعميق» واكمال، الفلسفة الماركسية بمبادىء جديدة. وفي واقع الأمر كانت الفلسفة المثالية الماخية هي النقيض المباشر للفلسفة الماركسية. وقد سخر بليخانوف بذكاء من بوغدانوف وفلسفة الماخية التي كان يطرحها على أنها فلسفة ماركسية. كتب في رسالته الأولى الى بوغدانوف تحت عنوان «المناضلون الماديون» يقول: «طالما أنك لست ماركسياً فلن تجد أفضل من أن نعتبرك نحن الماركسيين رفيقاً إنك تذكرني بالأم في احدى قصص غليب اوسبيسكي لقد كتبت الى ابنها تقول إنها لما كانت تعيش نائية وغير متلهفة على رؤيته فإنها ستشكوه الى الشرطة وتطلب الى السلطات ارسال ابنها مخفوراً» من أجل أن «تغيظه». وكان الشخص التافه الذي وجهت له رسالة أمه هذه ينفجر باكياً كلما تذكرها نحن الماركسيين الروس لن نبكي لمثل هذه الأسباب. على أن هذا لن يمنعنا أن نقول لك بفظاظة بأننا نرغب أن نستفيد من حقنا في أن ننفصل عنكم وأنك لن تنجح لا أنت ولا أي إنسان آخر (مهما كان) في «إغاظتنا» «بالحراسة»**
وكتب بليخانوف في الرسالة نفسها

«انت وأنا نمثل نظرتين شاملتين متعارضتين مباشرة. ولما كانت المسألة بالنسبة الي هي الدفاع عن وجهة نظري، فإنك بالنسبة الي لست رفيقاً، بل الخصم المؤكد واللدود»***

---

* V. I. Lenin, Collected Works, Vel. 20. P 312.

** انظر ص ١٩٤ من هذا المجلد

*** انظر ص ١٨٩ من هذا المجلد.

كان المثاليون الروس الماخيون، السائرون في أعتاب معلميهم أمثال ماخ وافيناريوس. يعتبرون أن الأجسام المادية لا وجود لها في العالم الحقيقي، بصورة موضوعية واستقلالية عن الوعي الإنساني، بل هي موجودة فقط داخل المشاعر والوعي الإنساني. وكان بوغدانوف، كما أكد بليخانوف، يكرر لافتراض الماخي القائل إن الأجسام ليست هي التي تسبب الأحاسيس، بل إن مجموعة الأحاسيس هي التي تشكل الأجسام. هذه النظرية العتيقة المبتذلة كان المطران بيركلي قد وضعها منذ وقت طويل. وقال بليخانوف ان الفلسفة المادية العلمية ترتبط بمبادىء أخرى. «نحن نسمي الأشياء (الأجسام) المادية تلك الأشياء الموجودة بصورة مستقلة عن وعينا، وتعمل في أحاسيسنا وتستنهض فينا مشاعر معينة، والتي تشكل بدورها انطباعاتنا الشخصية عن العالم الخارجي، أي عن تلك الأشياء المادية ذاتها وكذلك علاقاتها»*

ان الترجمة الماخية لهذه المسألة؛ أي إدراك الظواهر المادية كمجموعة أحاسيس، هي الموقف المثالي وهي تناقض الاستنتاجات الأساسية لعلم الطبيعة. ولم يفعل بوغدانوف سوى أنه «أكمل» ماخ قليلاً، فتحدث عن أن الظواهر الموضوعية هي تلك التي لا توجد في الوعي الإنساني المستقل، بل في الوعي الجماعي للناس، ممن تتناسق آرائهم وأفكارهم اجتماعياً، وهذا ما يكوّن خبرتهم. وفي رأي بوغدانوف أن موضوعية العالم المادي هي أهميته الكونية، المعبر عنها بآراء الناس وأفكارهم الذاتية، بالتناسق بين الناس. انطلاقاً من ذلك كان بوغدانوف يرى الحقيقة بوصفها خبرة ايديولوجية للبشر منسقة اجتماعياً ومنظمة اجتماعياً ولا شيء من هذا يبدل جوهر آراء بوغدانوف المثالية، لأن مثل هذا الموقف يترك المعتقدات الرئيسية للمثالية دون أن تمس، وهي أن الأجسام والظواهر المادية هي أحاسيس وليست حقيقة موضوعية قائمة بصورة مستقلة عن وعي الناس وعن تجربتهم. وقد استخدم بليخانوف معطيات واستنتاجات علم الطبيعة من أجل أن يعرض افتراض بوغدانوف لانتقاد كاسح كتب يقول: «نحن نعرف أنه في وقت الأوقات لم يكن ثمة بشر على كوكبنا واذا لم يكن ثمة بشر لم تكن ثمة تجربة لهم أيضاً ومع هذا فالأرض كانت موجودة. وهذا يعني أنها (وهي شيء في حد ذاتها!) وجدت خارج التجربة الإنسانية... المادة لم تتوقف عن الوجود حتى حين

---

* انظر ص ٢١٤ من هذا المجلد.

لم يكن يوجد ذات، أو حين كان وجود الذات متوقفاً. وإن أي شخص لا يجد فيما توصل اليه علم الطبيعة الحديث كلاماً فارغاً ينبغي أن يتفق معنا بالضرورة »*

كذلك انتقد بليخانوف بشدة تناقض عدد من المثاليين من ذوي الاتجاه الوضعي، أمثال ج - بيتزولدت الذي كان يفترض وجود عالم من الأشياء في حد ذاتها، مستقلة عن الناس، ويقول في الوقت نفسه إن العالم وجد من أجلنا فقط. ومع هذا فإن بيتزولدت توصل أخيراً الى الاستنتاج بأن وجود مادة مستقلة عن أذهاننا يعني وجودها في أذهان أشخاص آخرين. وقد كتب بليخانوف « لهذا ينبغي أن يصنّف بيتزولدت نفسه بين المثاليين. ولكن مثاليته لا تعترف بوجودها وتخشى من جوهرها إنها مثالية غير واعية وجبانة »** ولدينا الكثير من المثاليين بين الوضعيين اليوم.

كذلك انتقد بليخانوف بشدة المثالية ،وشكلها المختلف الماخية ،لتفسيرهما غير العلمي للمكان والزمان. كتب بليخانوف « اذا كان المكان والوقت هنا فقط شكلان للحيّز (Anschanung) الذي أشغله بنفسي، فمن الواضح أنه عندما لا أكون موجوداً فإنهما لا يوجدان كذلك، وهذا يعني عدم وجود فراغ ووقت. وهكذا فإنني عندما أذكر مثلاً أن بيركلي عاش طويلا قبلي فإنني أقول محض هراء ».

ويقول بليخانوف ان العلم المعاصر لا علاقة له بمثل هذه الآراء

وقد استبعد بليخانوف في نضاله ضد الماخية نظرية المعرفة المثالية التي دافع عنها ماخ وأتباعه الروسيون. ودحضها بالنظرة العلمية حول مسائل نظرية المعرفة. وقد انطلق بليخانوف من المسلَّمة المادية بوجود العالم موضوعياً ان أحاسيس الإنسان ووعيه تسمح له أن يعرف الظواهر والأشياء الحقيقة، والتي تصبح « الأشياء القائمة في حد ذاتها » بموجبها « أشياء قائمة لنا ». كتب بليخانوف يقول: « لا توجد ولا يمكن أن توجد معرفة بالشيء عدا المعرفة التي نحصل عليها عن طريق الانطباعات التي تتركها لدينا. لهذا أنا أعترف أن المادة معروفة لنا فقط من خلال الأحاسيس التي تثيرها فينا، وهذا لا يفرض بالتأكيد انني اعتبر المادة شيئاً ما « مجهولا » و« غير قابل للمعرفة ». بل على العكس إن هذا يعني، أولا، أن المادة قابلة للمعرفة، وثانياً، أنها

---

* انظر ص ٢١٩ و٢٢٠ من هذا المجلد

** انظر ص ٤٦٤ من هذا المجلد.

أصبحت معروفة للانسان بمقدار ما نجح في تحصيل معرفة خواصها من خلال الانطباعات. »*

وفي الوقت الذي كان فيه بليخانوف يدافع ويشرح مبادىء النظرية الماركسية في المعرفة، فإنه كثيراً ما كان يقع على افتراضات غير دقيقة. فقد ربط في بعض الحالات بين المادية الماركسية والمادية ما قبل الماركسية، دون التحقق من أن نظرية المعرفة الماركسية تختلف عن نظرية المعرفة لدى الماديين ما قبل الماركسية، في أنها ترتكز الى الأسلوب الديالكتيكي الذي يتضمن الممارسة أساساً ومقياساً للمعرفة. لذا لا يمكن للمرء أن يوافق بليخانوف مثلا على أن « نظرية المعرفة الماركسية تنبع مباشرة من نظرية فيورباخ، أو اذا شئت، أن نظرية المعرفة عند فيورباخ قد أصبحت أكثر عمقاً بالتصحيحات المحكمة التي أجراها ماركس عليها »**

كذلك أخطأ بليخانوف في اقتناعه بأن « ماركس كان على خطأ عندما عاب على فيورباخ عدم فهم « النشاط العملي - الاقتصادي ». إن فيورباخ قد أدرك ذلك »*** هنا لم يأخذ بليخانوف في حسابه الطبيعة غير الكاملة والتأملية لمادية فيورباخ، ذلك أن فيورباخ لم يستطع أن يقدم تفسيراً مادياً للتاريخ، وبدون ذلك لا يمكن أن يكون ثمة فهم علمي لنشاط الناس العملي والمادي كمقياس لموثوقية المعرفة.

علينا أن نؤكد كذلك أن بليخانوف، في نضاله ضد مثالية الفلسفة الماخية، كان غير قادر على كشف صلتها بالأزمة في علم الطبيعة. صحيح أنه كان ينتقد الطبيعيين الفرديين على مثاليتهم ومحاولتهم المخفقة في « تجاوز » المادية. كتب بليخانوف: « لقد كان الكيميائي الألماني اوستفالد، النصير المعروف لعلم الطاقة مكرساً نفسه لتجاوز المادية العلمية،... لكن هذا مجرد سوء فهم. فالكيميائي الجيد اوستفالد يأمل في تجاوز المادية بواسطة علم الطاقة لأنه فقير جداً فلسفياً »**** على أن انتقاد بليخانوف لمثالية الطبيعيين الفرديين لم يكن تحليلا عميقاً للأزمة في علم الطبيعة ولعلاقة الماخية بهذه الأزمة. كتب لينين في المادية والاقتصاد التجريبي: « ان انتقاد الماخية وتجاهل

---

* انظر ص ٢٢١ من هذا المجلد.

** انظر ص ١٢٩ من هذا المجلد.

*** انظر ص ٦٣٩ من هذا المجلد.

**** انظر ص ٥٩٨ من هذا المجلد.

هذه العلاقة كما فعل بليخانوف لهو ضرب من السخرية بروح المادية الديالكتيكية »*

على الرغم من بعض القصور فإن أعمال بليخانوف التي تنتقد الفلسفة الماخية تحتل مكاناً هاماً في الفلسفة الماركسية فقد ساعدت على محاربة المثالية في الفلسفة، وسلمت الحركة الثورية في نضالها ضد الايديولوجيا البورجوازية وأسسها الفلسفية. وعلى أية حال فإن بليخانوف يظل على مستوى القرن التاسع عشر، فهو لم يكن قادراً على تطوير الفلسفة الماركسية بصورة خلاقة لتكون في مستوى الظروف التاريخية الجديدة، في رفعها الى مرحلة جديدة، وفي الكشف عن الأزمة في علم الطبيعة والإشارة الى كيفية حلها عن طريق دراسة وتطبيق المادية الديالكتيكية لتحليل المشكلات في علم الطبيعة. وهذه المهمة اضطلع بها لينين في عمله الخلّاق **المادية والانتقادية التجريبية**، الذي يمثل، بالإضافة الى أعماله الفلسفية الأخرى، مرحلة جديدة رفيعة في تطور الفلسفة الماركسية.

★ ★ ★

لقد قام بليخانوف، في الوقت الذي كان ينتقد فيه الاتجاهات المثالية البورجوازية في الفلسفة، بعمل إيجابي بارز في التحليل العلمي للعديد من المسائل الفلسفية الهامة. ويخصص بليخانوف الكثير من الاهتمام، في كتابه **المشكلات الأساسية للماركسية**، **المناضلون الماديون**، وأعماله الأخرى المنشورة في هذا المجلد الطبعة الحالية - لشرح جوهر الفلسفة الماركسية، والأسلوب الديالكتيكي، ونظرية المعرفة والمسائل الجوهرية للمادية التاريخية.

فالفلسفة الماركسية كما يعرضها بليخانوف هي وجهة نظر عالمية، مادية معاصرة، هي في الوقت الحاضر أعلى مراحل تطور الفلسفة المادية. وفلسفة ماركس وانجلز تستند الى منجزات الفكر ما قبل الماركسي، وخاصة المنجزات الكلاسيكية للفلسفة الألمانية - ديالكتيك هيغل ومادية فيورباخ.

وفي الوقت نفسه أكد بليخانوف على الطبيعة الجديدة نوعياً للفلسفة الماركسية، واعتبر ظهور فلسفة ماركس المادية ثورة حقيقية، بل أعظم ثورة في تاريخ الفكر البشري.

---

* ف. لينين، الأعمال المختارة، مجلد ٢٤، ص ٣٢

وفي الوقت الذي لاحظ فيه بليخانوف على وجه صحيح أن ماركس قد سبر أغوار مادية فيورباخ بصورة انتقادية، وجددها، فإنه توصل الى عدد من النتائج الخاطئة التي تظهر ماركس وانجلز في إحدى مراحل تطورهما الفكري وكأنهما من أنصار فيورباخ، وأنهما تحولا في وقت متأخر الى ماديين ديالكتيكيين. أن تصوير بليخانوف لنشأة فكر ماركس وانجلز قد جانب الواقع، ذلك أنهما وإن تأثرا الى حد ما بفيورباخ الا أنهما لم ينطلقا مثله من مبادىء الإنسان المجرد، بل من الاعتراف بالدور الحاسم الذي لعبتهُ الجماهير في التاريخ. لقد كان ماركس وانجلز منذ بدايات نشاطاتهما ثوريين ومفكرين. واذا كانا متأثرين بفيورباخ ويشاركانه آرائه في عدد من المسائل الهامة فإنهما لم يكونا تابعين «خالصين» («Orthodox») لفيورباخ. بل إنهما أكثر من ذلك، كانا ديالكتيكيين على الدوام. وقد فهما حتى في الفترة المبكرة لنشاطهما الفلسفة الفيورباخية بوصفهما ديالكتيكيين وديمقراطيين ثوريين في بداية ادراكهما للدور الجماهيري في النشاط الثوري، ولدور الجماهير في إعادة صنع التاريخ، وهو ما لم تتضمنه فلسفة فيورباخ أبداً

إن تطوير بليخانوف للديالكتيك المادي، ولعلاقته الداخلية بالمنطق الشكلي، لهو على درجة كبيرة من الأهمية. فهو يميّز بين خصائص المادية الديالكتيكية والميتافيزيقا، ويعتبر الديالكتيك المادي تعليماً حول تطور وحركة الواقع كله. ان الفلسفة الماركسية ليست مجرد مادية، بل هي مادية ديالكتيكية. ومبدأها الأساسي أنها تعترف بالتطور والحركة. ويرى بليخانوف أنه اذا كانت الميتافيزيقا، المنطق الشكلي، تلتزم بمبدأ «نعم - نعم ولا - لا»* فإن الديالكتيك يقول: «نعم - لا ولا - نعم».

وكتب يقول: «كل مسألة محددة حيث توجد صفة معينة لموضوع معين ينبغي أن يجاب عليها بنعم أولا وهذا لا يقبل الجدل. ولكن كيف يستطيع المرء أن يجب عندما يكون الموضوع متغيراً، عندما يكون قد انفصل عن الصنعة المعينة أو أنه ما يزال يكتسبها؟ لا حاجة الى القول إنه لا بد من جواب محدد هنا أيضاً، ولكن النقطة هنا أن هذا الجواب لن يكون محدداً الا اذا كان قائماً على الصيغة «نعم - لا ولا نعم»* وهكذا فإن المنطق الشكلي يثبت وجود الموضوع وخواصه مجردة من تبدلاتها،

* «Jea – Jea and nay – nay.

** انظر صفحة ٧٦ من هذا المجلد.

بينما يشير الديالكتيك الى الحركة، الى تطور الأشياء، والظواهر وفي الوقت نفسه من المهم جداً أن نؤكد، كما فعل بليخانوف، على أن المنطق الديالكتيكي هو انعكاس في أذهان الجماهير، في مفاهيمهم، للتناقضات والتطور الموروث في الواقع نفسه وفي ظواهره. كتب بليخانوف: «المادية تضع الديالكتيك في «الطريق الصحيح» وبالتالي فهي ترفع الحجاب الغامض الذي لفه هيغل به. وبهذه الحقيقة ذاتها فإنها كشفت عن الصفة الثورية للديالكتيك»* إن المنطق الديالكتيكي هو منطق الحقيقة الموضوعية وانعكاساتها في الفكر الإنساني.

لقد أولى بليخانوف، طوال عمله في ميدان الفلسفة، اهتماماً كبيراً لمسائل المادية التاريخية. وبيّن أن المادية الديالكتيكية الممتدة الى المجتمع هي مادية تاريخية، هي نظرية المفهوم المادي للمسيرة التاريخية. وفي أعمال هذا المجلد يتفحص بليخانوف عدداً من مشكلات نظرية المادية التاريخية؛ كالوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، وأشكال الوعي الاجتماعي وأدوارها في التاريخ، وقوانين تطور القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج، والدور الذي قامت به البيئة الجغرافية في حياة المجتمع، ودور القاعدة والبناء الفوقي في تطور المجتمع، ومكانة الجماهير والفرد في التاريخ، وعدد من المسائل الأخرى. وأعطى بليخانوف، في نشر القواعد الأساسية للمادية التاريخية، لأهميتها المنهجية الأولوية على مختلف العلوم الاجتماعية، ودراسة مختلف جوانب ونواحي الحياة الاجتماعية. كتب يقول في كتابه **المشكلات الأساسية للماركسية**: «أنا لا أشير الى علم حساب التطور الاجتماعي، بل الى جبره؛ **لا الى دوافع الظواهر الفردية، بل الى كيف ينبغي اكتشاف هذه الدوافع**. وهذا يعني أن التفسير المادي للتاريخ كان بالدرجة الأولى ذا **أهمية منهجية**»**

تثبت المادية التاريخية أن نمط الانتاج، وهو ما يتضمن القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج، هو جذر الحياة الاجتماعية، والتطور التاريخي. ولكن ما الذي يرفع ويقرر تطور القوى الإنتاجية وعلاقات الانتاج؟ يجيب بليخانوف على هذا التساؤل في كتابه المشكلات الأساسية للماركسية كما يلي: «ان خواص البيئة الجغرافية تقرر تطور القوى الإنتاجية، التي تقرر بدورها تطور العلاقات الاقتصادية، وبالتالي جميع العلاقات

* انظر صفحة ٧٩ من هذا المجلد.

** انظر ص ١٣٧ من هذا المجلد.

الاجتماعيـة »* هذه الإجابة ليست على جانب كبير من الدقة. فبليخانوف هنا يبالغ في تقدير دور البيئة الجغرافية. وصيغته هذه تحول البيئة الجغرافية من كونها أحد الظروف، التي تسرع أو تعمل على تباطؤ التطور الاجتماعي، الى عامل يقرر تطور القوى الإنتاجية في المجتمع، الاحساس الذي تبني عليه حياة المجتمع على أن بليخانوف قد أعطى إجابة صحيحة على هذا السؤال في عدد من أعماله الأخرى.

في تفحص العلاقة بين الأساس الاقتصادي والبناء الفوقي يضع بليخانوف صيغة من خمس نقاط: ١ - حالة القوى الانتاجية ٢ - العلاقات الاقتصادية التي تقررها هذه القوى ٣ البنـاء السياسي - الاجتماعي القائم على القاعدة الاقتصادية المذكورة. ٤ - ذهنية الانسان الاجتماعي والتي يرسمها جزئياً التأثير المباشر للاقتصاد، وكذلك النظام الاجتماعي - السياسي الذي أوجده هذا الاقتصاد. ٥ - الايديولوجيا التي تعكس خصائص الذهنية. هذه الصيغة بنقاطها الخمس، كخطة، فيها الكثير من النقائص. فالقوى الإنتاجية وعلاقات الانتاج، المعروف أنهما مظهران لنمط الإنتاج، منفصلان أحدهما عن الآخر في هذه الصيغة. وذهنية الانسان الاجتماعي قد احتلت المكان الرابع في خطة بليخانوف؛ وهذه - كما يعتقد خطأً - تجد انعكاساً فيما بعد (في المرحلة الخامسة) في أشكال متعددة من الايديولوجيا ولكن الايديولوجيا، كمنظومة من الآراء والمفاهيم والأفكار لهذه الطبقة أو تلك، هي انعكاس للوجود الاجتماعي، وتعبير عن مصالح طبقة معينة؛ انها ضاربة الجذور في علاقات الناس الاقتصادية، في صراع الطبقات، وليس في النفس.

من الخطأ أن نعتبر مثلاً أن الايديولوجيا السياسية أو الأدب المحض يعكس النفسية، وذلك لسبب بسيط هو أن كلاً من أشكال الايديولوجيا هذه وأشكال الوعي الاجتماعي تعكس الوجود الاجتماعي، وظروف الحياة المادية للمجتمع والصراع الطبقي، معبرة عن مصالح مختلف الطبقات في المجتمع، سواء عن طريق الأفكار والمفاهيم، أو على شكل صور فنية. وقد كان بليخانوف مدركاً تماماً لهذا، وساق أسباباً رائعة، في العديد من كتاباته، ليبرهن على مبادىء المفهوم المادي للتاريخ في تطبيقه على تاريخ الايديولوجيا، شارحاً المصادر الموضوعية للايديولوجيا الاجتماعية.

* انظر ص ١٤٣- ١٤٤ من هذا المجلد

ولكن في الحالة الراهنة - في كتاب المشكلات الأساسية للماركسية - لم يكن دقيقاً حين قال أن الايديولوجيا هي انعكاس للعقل كما هو، للعقل المركز ويتبع هذا أن محتوى الأشكال الايديولوجية هو العقل، ولكن هذا لا ينطبق على الواقع. وقد أشار لينين مثلا الى أن السياسة هي التعبير المركز عن الاقتصاد وليس العقل، كما هو الحال عند بليخانوف.

على أن بليخانوف، إن جانبته الدقة والصواب أحياناً، فإنه بصورة عامة قد احتل موقعاً ماركسياً صحيحاً في تحليله للمسائل الأساسية لنظرية المادية التاريخية. لقد توسع مثلا بصورة مقنعة في واحدة من المقولات الجوهرية للمادية التاريخية؛ في التطور التقدمي للمجتمع، في تبدل البنى الاجتماعية - الاقتصادية في تاريخ المجتمع. وقد كرر ما عرضه ماركس من أن أية بنية اجتماعية - اقتصادية لا تختفي قبل أن ان تتطور جميع القوى الانتاجية داخلها، وأن العلاقات المتقدمة الجديدة للانتاج لن تحل أبداً محل علاقات الانتاج القديمة قبل أن تنضج الظروف المادية لوجودهما ضمن المجتمع القديم.

ان رصيد التطوير المبدع للماركسية في المرحلة التاريخية الجديدة يعود الى لينين. لقد برهن بذكاء على أن الثورة البروليتارية في ظل الأمبريالية لن تتحقق الا حيث تكون تناقضات الرأسمالية الامبريالية أشد حدة. ومن الطبيعي أنه لا بد من وجود مستوى معين من تطور القوى الانتاجية للرأسمالية من أجل قيام الثورة الاجتماعية. ولا مجال للحديث عن ثورة بروليتارية بدون المستلزمات والظروف المادية الضرورية. ولكن هذا كان بعيداً جداً عن جدال، زعماء الأممية الثانية، بما فيهم بليخانوف، القائم على أساس أن الثورة الاشتراكية يمكن أن تقوم في بلد ذي مستوى عال من تطور القوى الانتاجية للرأسمالية، وحيث تشكل البروليتاريا غالبية السكان.

وانتقد بليخانوف بصورة مبررة وعميقة مفهوم «الآلية» في التطور التاريخي. لقد كان الكانتي الجديد ستاملر يجادل - مخطئاً في فهم الافتراض الماركسي حول الحاجة العرضية في التطور الاجتماعي - بأنه اذا كان التطور الاجتماعي يتحقق عن طريق «الحاجة العرضية فمن العبث تماماً أن نحاول عن وعي تطويره.. من يحاول تأكيد ما هو ضروري؟ أليس حتمياً شروق الشمس؟ »* واعتبر نصير التعديلية برينشتاين أن تعاليم

* انظر ص ١٨٠ من هذا المجلد.

ماركس وانغلز التاريخية تتضمن اعترافاً بالعملية الآلية للوضع الاقتصادي في التاريخ. ولكن بليخانوف كشف هذا الادراك الخاطىء للماركسية، وقال ان تاريخ الشعوب لا علاقة به بالطبيعة وخواطرها، وأن تاريخ المجتمع له صفاته الخاصة به وهو من صنع الإنسان. بيد أن الإنسان يصنع تاريخه باتجاه محدد وليس اعتباطياً وفي مراحل مختلفة من التطور التاريخي كان لأعمال البشر مهمات وأهداف مختلفة تقررها الضرورة التاريخية وظروف المرحلة المعنيّة. وبالتالي ما أن تتوفر هذه الضرورة التاريخية، كما كتب بليخانوف، حتى « تتوفر كذلك، وبتأثيرها، تلك المطامح الإنسانية بوصفها عاملا حتمياً للتطور الاجتماعي ان المطامح البشرية لا تمنع الضرورة، بل ان الضرورة هي التي تقررها »* إن المادية قبل ماركس، في الوقت الذي بيّنت فيه عن صواب أن الشعب هو نتاج الظروف والتربية، قد اخفقت في أن تلاحظ أن الظروف تتبدل من قبل الناس وأن المعلم نفسه يجب أن يتعلم. من هنا فإن الفلسفة الماركسية تولي أهمية بالغة لنشاطات الناس، الجماهير، في التطوير التاريخي للمجتمع، وتظهر التاريخ بوصفه مآثر ونضالاً للجماهير. ويسترجع بليخانوف كلمات ماركس التي يقول فيها « مع شمول العمل التاريخي سوف يزداد حجم الجماهير »**

وهكذا فإن المسيرة المنطقية لتطور المجتمع تشتمل على نشاطات الشعب. والافتراض القائل ان المجتمع يتطور وفقاً لقوانين محددة وحسب الضرورة لا تتضمن أبداً أي اعتراف بالدور الهائل الذي يضطلع به الشعب، الجماهير الشعبية، في التاريخ. على هذا الأساس رفض بليخانوف مفهوم التعديلي برنشتاين الذي ينكر نشاط ونضال الجماهير

ولقد حمل بليخانوف، في دفاعه وشرحه لوجهة النظر الماركسية القائلة إن المجتمع يتطور وفقاً للقوانين، على المجموعة الديكارتية التابعة للكانتية الجديدة التي تنكر الطبيعة الموضوعية للقوانين التاريخية. لقد أكد ديكيرت على أن القوانين كانت تؤثر فقط على الطبيعة وظواهرها التي درست من قبل علم الطبيعة. أما في تاريخ المجتمع فإن جميع الظواهر مستقلة ومنفردة بحيث لا يوجد هناك مسألة تتعلق بتاريخ يعمل وفق القوانين. وواجه ديكيرت « قوانين » الثقافة بقوانين الطبيعة. هذا المفهوم لقي

* انظر ص ١٨٠ من هذا المجلد.

** انظر ص ١٨٣ من هذا المجلد.

مواجهة حاسمة من جانب بليخانوف، الذي كتب يقول متمسكاً بالنظرية الماركسية حول قوانين التطور التاريخي: «إن التاريخ يصح علماً عندما ينجح في تفسير العملية التي يصورها من وجهة النظر السوسيولوجية فقط ومحاولة ريكيرت لمعارضة علوم الثقافة بعلوم الطبيعة لا تستند الى أساس جدي»*

وقد كرس بليخانوف جانباً كبيراً من كتاباته في تلك المرحلة لتناول التأثير العكسي للبناء الفوقي، والوعي الاجتماعي على تطور الوجود والاقتصاد فعندما تطور البناء الفوقي، كما أسار بليخانوف، وفق أساس اقتصادي معين، فقد مارس في الوقت نفسه تأثيراً قوياً على مجرى التطور الاقتصادي. ولاحظ بليخانوف أن «العلاقات السياسية تؤثر بوضوح على الحركة الاقتصادية، ولكن مما لا شك فيه أيضاً أنها قبل أن تؤثر في تلك الحركة كانت قد تولدت عنها. ويعطي المانيفستو برهاناً مقنعاً بأن واضعيه كانوا على معرفة جيدة بأهمية «العامل» الايديولوجي**

لقد كان بليخانوف على صواب تماماً في ملاحظاته المتعلقة بالتأثير العكسي للبناء الفوقي وللوعي الاجتماعي على تطور المجتمع، ولكنه أخفق في توضيح دور الوعي الاشتراكي فيما يتعلق بالحركة العمالية. بل أنه أكثر من ذلك، قلل من تقدير دور الحزب في بث الوعي الاشتراكي داخل حركة الطبقة العاملة والعامل الذاتي ودوره في الثورة.

وعلى الرغم من بعض الأخطاء والقصور في أعمال بليخانوف الفلسفية فإن الأعمال التي يحتويها هذا المجلد تعكس اهتماماً بالغاً بفلسفة ماركس وبجهود الكاتب للمحافظة على الفلسفة الماركسية بكل نقاوتها وجعلها ملكاً للطبقة العاملة.

لقد أراد بليخانوف لفلسفة ماركس أن تدرس من قبل الباحثين المتقدمين.

* * *

يضم المجلد الذي بين أيدينا عدداً من أعمال بليخانوف المنتقدة للدين والمقاصد الدينية في روسيا «حول ما يسمى المقاصد الدينية في روسيا»، «حول كتاب بوترو»، «حول كتاب لوتغيناو»، «حول كتيب باينكويك» وغيرها وفي هذه الأعمال يشرح بليخانوف أصل الدين وجرهره ويتفحص الدور الرجعي للمقاصد الدينية وارتباطاتها

* انظر ص ٤٧٦ من هذا المجلد.

** انظر ص ١٥٦ من هذا المجلد

بالفلسفة المثالية ويقوم أستناداً الى مبادىء المادية التاريخية ومستخدماً معطيات تاريخية واثنوغرافية واسعة، بتحليل مادي لمشكلات الدين والإلحاد

اعتبر بليخانوف الدين منظومة من الأفكار والعواطف تحرف الواقع بصورة خيالية وقد كان مصيباً في إرجاع أصل الدين الى الظروف الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع البدائي عندما كانت القوى الإنتاجية ذات مستوى منخفض جداً من التطور، وعندما لم يكن للانسان سيطرة على الطبيعة، عاجراً أمام الظواهر الطبيعية لا يستطيع فهمها؛ في ظل هذه الظروف على وجه الدقة بدأ الإنسان يُكسب الظواهر شخصية، ويعبدها وكانت الروحانية من أول الأفكار الدينية للانسان البدائي كتب بليخانوف: «يعتقد الإنسان البدائي بوجود أرواح متعددة، ولكنه يعبد بعضها فقط ولقد نشأ الدين من اتحاد الأفكار الروحانية مع بعض الأفعال الدينية»* في ظروغ المجتمع البدائي ظهرت أيضاً التوتمية، الاعتقاد بصلة الانتماء الى قبيلة ما أو حيوان ما، وبالتالي تأليه الحيوانات والنباتات.. الخ ولاحظ بليخانوف بذكاء «ان الفيلسوف اليوناني كسنوفاينس كان مخطئاً عندما قال إن الإنسان خلق الهه على شاكلته وشبهه لا، إنه في البداية يخلق الهه على صورة وشبه الحيوان أما الآلهة على صورة إنسان فقد ظهرت في وقت متأخر ونتيجة لنجاحات الإنسان الجديدة في تطوير قوته الانتاجية ولكن حتى بعد ذلك بوقت طويل ظل الإنسان محتفظاً بآثار عميقة من عبادة الحيوان في أفكاره الدينية يكفي أن نتذكر عبادة الحيوان في مصر الفرعونية وأن التماثيل التي تصور آلهة الفراعنة غالباً من كانت برؤوس حيوانات»**

وطرح بليخانوف العديد من الأمثلة ليُرجع ويبرهن بصورة مقنعة على أن الأفكار والمفاهيم الدينية تستند الى الظروف الاجتماعية - الاقتصادية، على الوجود الاجتماعي ولاحظ أن العلاقات الاجتماعية على قمة الأوليمب تذكر بتكوين المجتمع الاغريقي خلال الفترة الهيليبية. وفي الفترة الجديدة، فترة تحول المجتمع من الاقطاعية الى الرأسمالية انتشرت الهيليبية وكان لانتشارها صلة برغبة البورجوازية في تلك الفترة في تحديد السلطة الملكية كتب بليخانوف: «الى جانب الجهود الرامية الى تحديد سلطات الملوك ظهر اتجاه نحو «الديانة الطبيعية» ونحو الوحدانية، وكان ذلك نظام من

---

* انظر ص ٣١٢ من هذا المجلد

** انظر ص ٣٢٨ من هذا المجلد.

الأفكار تتحدد فيه سلطة الرب من كافة الجوانب **بقوانين الطبيعية**. الوحدانية هي برلمانيــة سماوية »* ولكن في جميع الظروف يكتسب الدين العنصر الأسطوري والمفهوم الخيالي عن العالم وعبادة القوة القهارة. والتغيرات في الأفكار الديبية والعبادة الديبية هي في الواقع تكيّف للدين مع الظروف التاريخية الجديدة ومع حاجات الطبقات المستغلّة وعقيدتها ووسائلها في الابقاء على الجماهير العاملة خاضعة لها

كذلك ساهم بليخانوف مساهمة كبير في النضال ضد بناة الرب، ضد أولئك الذين « **يقصدون طريقاً الى السماء** »، كما أسماه، « **وذلك لسبب بسيط هو أنهم أضاعوا طريقهم على الأرض** ». أما « دين الاشتراكية الذي ابتدعه لونشارسكي وأنصاره، والذي يتوافق مع مثالية الفلسفة الماخية واعلان بناة الرب، فهو لم يكن، على أحسن تقدير، إلا ضرباً من الخطل. كتب بليخانوف: « **نتيجة لجهله المطبق بالمادية يستطيع نبي** الديانة الخامسة، (آ لونشارسكي) أن يدعو نفسه مادياً »**

وكشف بليخانوف الطبيعة الضارة واللاعلمية لمحاولة الماخيين الروس من جماعة بناة الرب لإيجاد ديانتهم بدون إله، إيجاد ديانة تزعم أنها « إيمان بالاشتراكية « معبود » البشرية القائمة وبيّن أن حديثهم عن الديانة البروليتارية ليس له أية صلة بالماركسية، بالطبقة العاملة وايديولوجيتها الاشتراكية

وقال بليخانوف إن فكرة بناة الرب هي « سترة مبطنة للكآبة المعاصرة » وليست ايديولوجيا للنضال. كذلك انتقد بليخانوف، في صراعه مع بناة الرب، الأخطاء التي ارتكبها غوركي في ذلك الوقت، قائلا إن اعتراف غوركي قد بشر بالدين الجديد ولكن بليخانوف، فيما كان ينتقد أخطاء غوركي الايديولوجية، دافع عن غوركي الفنان، على الرغم من أنه لم يقوّم أعمال غوركي (كالأم) دوماً بصورة صحيحة، وكان يعرف جيداً أن غوركي كان كاتباً واقعياً عظيماً أثنى على انتشار الديانة الجديدة.

وما تزال كتابات بليخانوف المعادية للنظرة الدينية الشاملة تكتسب قوة حيوية حتى اليوم. وهي تعطي بصورة أساسية فكرة علمية صحيحة عن الدين، وجوهره الاجتماعي وهدفه، وتساعد في حل مسألة موقف البروليتاريا وحزبها من الدين، وتعلن الحرب على الأهواء الدينية.

---

* انظر ص ٣٤١ من هذا المجلد.

** انظر ص ٣٥٨ من هذا المجلد.

في هذا المجلد سجد العديد من أعمال بليخانوف التي تضم الكثير من الآراء والتعليقات العميقة حول التاريخ والفلسفة.

كان بليخانوف واحداً من ماركسيي الأممية الثانية القلائل الذين ساهموا مساهمة هامة في التاريخ الماركسي للفلسفة وإبداع أعمال قيمة حول تاريخ الفكر الفلسفي ولم يَكن داعية بارزاً للفلسفة الماركسية فحسب، بل كان أيضاً مؤرخاً بارزاً في هذا المجال. وقد ناضل ضد كل من مؤرخي الفلسفة المثاليين، الذين شرحوا تطور الفكر الفلسفي بتطور الفكرة المطلقة، والماركسيين المتذلين، أمثال شولياتيكوف، الذين لم يفهموا الاسْتقلال النسبي للايديولوجيا بما فيها الفلسفة

ويعطي بليخانوف في الكثير من أعماله شرحاً ضافياً للمبدأ الأساسي للمادية التاريخية وهو أن الوجود الاجتماعي يقرر الوعي الاجتماعي، بما في ذلك الفكر الفلسفي .كتب بليخانوف يقول: « ان مادية ماركس تبين الطريقة التي يقرر بها **الوجود الاجتماعي تاريخ الفكر** »* تماماً كما يقدر الاقتصاد مضمون الفلسفة. ولكن بليخانوف، في الوقت نفسه، اعتبر ان هذه الفكرة أو النظرية الفلسفية أو تلك تنبع من الاقتصاد، بصورة غير مباشرة، وفي الوقت الذي تكون فيه أيضاً واقعة تحت تأثير جملة من العوامل والظواهر الأخرى. وفي رأيه ان مضمون الظواهر الايديولوجية يمكن أن يشرح ويتقرر بالتطور الاجتماعي للمجتمع في التحليل النهائي فقط.

وفي المجتمع الطبقي تتمتع الايديولوجيا، بما فيها الفلسفة، بطابع طبقي وهي تعكس مصالح ومطامح هذه الطبقة أو تلك ويسوق بليخانوف أمثلة متميزة عن التحليل المادي لأنظمة وأفكار فلسفية مختلفة: كالمادية الفرنسية، والفلسفة الألمانية الكلاسيكية، وفلسفة المفكرين الثوريين الروس، وغيرهم. وكان قادراً على الاتيان بكل ذلك لأنه كان متمكناً من المنهج الماركسي، ومن مبادىء المادية التاريخية، واستخدمها في دراساته الفلسفية التاريخية.

كذلك كرس بليخانوف جانباً كبيراً من اهتمامه لشرح الجذور التاريخية - الفلسفية والايديولوجية للاتجاهات المعاصرة للمثالية وهكذا صور مثلا كيف ضربت مصادر الماخية الفلسفية والايديولوجية جذورها في آراء بيركيلي. فبينما يعتبر بيركيلي المادة

---

* انظر ص ١٦٨ من هذا المجلد.

« مجموعة من الأفكار »، واتحاد مشاعر، أي أنه حل مسألة المادة بروح المثالية الذاتية، كان ماخ وأنصاره يؤكدون على أن الظواهر الفيزيائية، الأجسام المادية، هي اتحادات مشاعر أساساً لذا كان بليخانوف معذوراً تماماً أن يكتب: « ان ماخ يشايع بقوة في هذه المسألة وجهة نظر المثالي بيركيلي الذي ينتمي إلى القرن الثامن عشر »*

في الكتابات التي تضمها دفتا هذا المجلد يتناول بليخانوف أيضاً العديد من المسائل التاريخية - الفلسفية والسوسيولوجية المتعلقة باعداد وتكوين وتطوير الفلسفة الماركسية والاشتراكية العلمية. وفي أعمال مثل. **المشكلات الأساسية للماركسية**؛ « من المثالية الى المادية » و« الاشتراكية الطوباوية للقرن الناسع عشر » وغيرها، يقدم بليخانوف تحليلا مفصلا، وإن لم يكن دقيقاً دوماً، لفلسفات هيغل وفيورباخ والماديين الفرنسيين، ولآراء الاشتراكيين الطوباويين الغربيين.

ويبين تحليله أهمية الأفكار الفلسفية لهيغل وفيورباخ وتعاليم الاشتراكيين الطوباويين في نشوء الماركسية.

ان فضيلة بليخانوف انه كان واحداً من أوائل وأبرز المؤرخين للأفكار الاشتراكية، الذين قاموا بتحليل ماركسي عميق لدورهم وأهميتهم في أعداد الاشتراكية العلمية. وفي مقالات: « الاشتراكية الطوباوية الفرنسية للقرن التاسع عشر » و« الاشتراكية الطوباوية للقرن التاسع عشر » يقدم بليخانوف تصويراً مقنعاً للطبيعة التقدمية لأفكار الاشتراكيين الطوباويين، وانتقاداتهم للرأسمالية، ويلقي في الوقت نفسه ضوءاً على ضيق الأفق الموروث لآرائهم، وعدم قدرتهم على تعيين الطريق خارج نطاق العبودية الرأسمالية، وذلك لأنهم لم يكتشفوا قوانين التطور الاجتماعي أو يفهموا النضال الطبقي للبروليتاريا ضد البورجوازية. وكان بليخانوف على حق حين قال: كان سان سيمون، كشأن فورييه، متخوفاً من فكرة الصراع الطبقي بالذات، وقد رغب أحياناً أن يهوّل على قرائه بـ « الطبقة المعدمة » و« الشعب »**

ويلاحظ بليخانوف الموقف السلبي للاشتراكيين الطوباويين من الصراع الطبقي الثوري، فيستشهد بكلمات كابيت التي كانت وثيقة الصلة بالموضوع في هذا المجال:

---

* انظر ص ٢١٤ من هذا المجلد.

** انظر ص ٤٩٩ من هذا المجلد.

«لو أمسكت الثورة في قبضتي فلن أفتحها حتى لو أدى الأمر أن أموت منفياً من أجلها »*

وقد أشار بليخانوف، سيراً على خطا ماركس، الى الصلة بين التعاليم الاشتراكية والنظرة المادية العالمية. كتب بليخانوف: «لو أن الإنسان يكسب كل معارفه وأحاسيسه. الخ من عالم الشعور والخبرة المكتسبة منه، كما علمنا ماديّو القرن الثامن عشر، اذن كان ينبغي على العالم الوضعي أن يرتب بحيث يجرب الانسان ويتعود على ما هو إنساني حقاً ويصبح مدركاً لنفسه كإنسان »**

ان أعمال بليخانوف التي يضمها هذا المجلد، على الرغم مما فيها من هفوات واختلافات عن الفلسفة الماركسية، ما تزال حتى اليوم تخدم قضية الدفاع عن الفلسفة الماركسية، والنضال ضد الايديولوجيا البورجوازية، والفلسفة المثالية، وجميع أشكال التعديلية

آ ماسلين

* انظر ص ٥٠٦ من هذا المجلد.

**انظر ص ٤٩٣ من هذا المجلد.

تقديم عن الطبقة الثالثة لانجلس
الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية

ظهرت الترجمة الروسية لدراسة انجلس في **الاشتراكية الطوباوية والعلمية** بطبعتها الثالثة وكانت الطبعة الثانية قد نشرت عام ١٨٨٢ حيث ساد في ذلك الوقت الرأي القائل ان النظرية الاشتراكية بشكل عام لا يمكن أن توصف بالعلمية. مثل هذا الرأي أصبح اليوم مطروحاً بكل وضوح ويعتبر الوقت الحالي ملائماً لطرح مثل هذا السؤال: **ما هي الاشتراكية العلمية وبماذا تختلف عن الاشتراكية الطوباوية؟**

وفي بداية الحديث عن هذه المسألة لنستمع لما يقوله السيد برنشتاين في مقالته التي نشرت في ١٧ أيار ١٩٠١ عن «اتحاد طلاب برلين للعلوم الاجتماعية»، حيث يطرح برنشتاين المسألة ذاتها ولكن بصيغة أخرى هي: **كيف تكون الاشتراكية العلمية ممكنة؟** وقد أوصلته ابحاثه الى نفي امكان وجود الاشتراكية العلمية، حيث قال: **لا اشتراكية يمكن أن تكون علمية**. وكافة النظم الاشتراكية هي نظم فكرية مبنيّة على احتياجات وليست أنظمة علمية. وأساس كل حقيقة علمية هو الخبرة والبنيان العلمي يرتكزان على أكداس من المعرفة المسبقة للأمور والاشتراكية هي تعاليم لنظام مستقبلي ولا يمكن لأي ملامح مستقبلية أن ترسخ علمياً[1]

هل هذا صحيح؟ سنرى ذلك.

قبل كل شيء لنناقش العلاقة بين **الاشتراكية والعلم**. فلو كان برنشتاين محقاً عندما قال ان الاشتراكية لا يمكن أن تكون علماً لأنها تعاليم لنظام مستقبلي لكان علينا أن

---

1 – Ed, Bernstein, Wie ist Wissen chaftlicher So zialir mus möglish? Berlin, 1901, P. 35.

نقول ان الداروينية ليست علماً أيضاً ولكن، ما هي الداروينية؟

إذ أخذنا بنظرية برنشتاين لكان علينا أن نضع الداروينية في باب المنظومة الفكرية. والمنظومات الفكرية لا يمكن أن تكون علماً

برنشتاين لم يفكر طبعاً بهذه الطريقة، ولكنه كان تحت وطأة عدم الفهم بسبب التشوش في تنظيم أفكاره الخاصة

كلنا يعرف أن العلم مبني على خبرات وتجارب ذات معرفة متخصصة تصبح تباعاً معرفة مسبقة للظواهر ولكن هذا مرهون بالمستقبل. وليس كل اعتبار مستقبلي مبنياً على أسس علمية وهناك مقولة تنادي بأن الاشتراكية عالم مستقبلي لذا لا يمكن أن تكون علمية ويبدو أن برنشتاين يعتبر هذا القول غير قابل للجدل، وهو لم يحاول حتى البرهنة عليه

ونحن نعلم أن النزعة ليست علماً ولكن العلم يمكن أن يكتشف النزعات وهذا يحدث يومياً والاشتراكية العلمية بشكل خاص تثبت نزعة معينة (النزعة إلى الثورة الاشتراكية) ولقد كانت الاشتراكية تعالج مستقبل اشتراكي حتى قبل أن تنبثق من الطوباوية وبرنشتاين كالعادة خلط بين الأمور فقد سمع في علم الطبيعة المعاصر عن النزعة لتحرير العالم من الفرضيات، وقرر أنه لا شيء مشترك بهذا العلم والمنظومة الفكرية وفي الحقيقة أن النزعة العلمية التي قادت برنشتاين لفرضيته هذه هي نزعة خاطئة وقد كان هيجل محقاً في نقده لها عندما قال:

لو أن الفرضية القائلة بأن الحاضر مفعم بالمستقبل صحيحة فإن دراسة علمية للحاضر يجب أن تعطينا فرصة للتنبؤ ببعض الظواهر

في هذا الحال تكون الاشتراكية الانتاجية المستقبلية غير مبنية على بعض النبوءات والمسببات الاعتباطية ولكنها مبنية على أسس من الخبرات المرتكزة على قواعد من المعرفة بشكل علمي

فلو فكر برنشتاين في امكانية الاشتراكية العلمية لكان قبل كل شيء قد حاول أن يقرر فيما إذا كانت حقيقة أم لا، ولو فكر قليلاً لوجد أنها حقيقة لا تقل أبداً عن بقية الحقائق الاخرى.

لقد رأى أن عدم وجود اشتراكية علمية أمر يمكن البرهنة عليه إذا ما تبين أن المعرفة المسبقة بالظواهر الاجتماعية مستحيلة. بكلمة أخرى، كان من الجوهري قبل

حل مسألة الاشتراكية العلمية، حل مسألة امكان وجود أي علم اجتماعي ولو أن السيد برنشتاين استوعب هذه الأمور لربما لاحظ انه لم يعط أي معنى لتحليله، ولم يحدث أكثر من تشويش ذهني لمفهوم العلم والاشتراكية.

لقد سلم السيد برنشتاين مرة بأنه من الممكن أن يكون هناك علم للطب وهو يُسلم بوجود فن للطب، وأن هذا الفن لا يؤثر على استحالة وجود علم للطب، بل هو حالة ضرورية له. فإذا كان مثل هذا الترابط بين العلم والفن ممكناً فلماذا إذن لا يتحقق الشيء نفسه بالنسبة للاشتراكية لماذا يحول وجود الاشتراكية كمجتمع سياسي نظري دون وجود الاشتراكية كعلم؟ ان برنشتاين في عرضه لأفكاره « المبوبة » لم يحاول بالطبع أن يجيب على مثل هذه الأسئلة لأنه لا يملك شيئاً يجيب به.

ان عرضه للأفكار لا يفتقر الى الاقناع فحسب، بل يدفع أو يشجع على الاعتقاد بأن اشتراكية روبرت أوين وفوربيه وبقية الاشتراكيين الطوباويين هي، جزئياً على الأقل، **اشتراكية علمية**. ذلك أنه يفترض أن تعاليم ماركس وانجلز فيها من العنصر العلمي أكثر مما في تعاليم فوربيه! ان ايمان السيد برنشتاين باستحالة وجود اشتراكية علمية يستند الى مقدمات يقود تفسيرها الصحيح الى استنتاجات عكسية تماماً

كيف نميّز الاشتراكية العلمية عن الاشتراكية الطوباوية؟

من أجل الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نحدد مميزات مستقبل كلتا الاشتراكيتين.

يقول انجلز الطوباوية صيغة فكرية تحكمت بالأفكار الاشتراكية في القرن التاسع عشر، ولا زالت تتحكم ببعض منها والى وقت متأخر ظل الاشتراكيون الفرنسيون والبريطانيون يبايعونها

كذلك كان أنصار الشيوعية الألمانية المبكرة، بما فيها شيوعية ويتلنغ، من المدرسة ذاتها فالاشتراكية، بالنسبة الى هؤلاء جميعاً، كانت تعبيراً عن الحقيقة المطلقة والعقلانية والعدالة، عن حقيقة مجردة عن الزمن والمكان.

لقد رفض برنشتاين هذه المقولة بالطبع، واعتبرها ضرباً من المبالغة. ولكنه لو فكر ملياً، واطلع جيداً على الأدبيات الاشتراكية الطوباوية لرأى أنه لا وجود للمبالغة في رأي انجلز ولكان فوربيه قد اقتنع بصورة جازمة انه نجح في اكتشاف قوانين الجاذبية الأخلاقية. ولكنه لم يكن قادراً في وقت من الأوقات أن يرى نظريته محصلة لتطور

المجتمع الفرنسي وكان كثيراً ما يتساءل لماذا لم يقم الناس منذ مئات أو ألوف السنين بالاكتشافات التي قام بها مؤخراً ولعل افتقاره الى الخيال الكافي هو الذي حال دون الإجابة الصحيحة **فهو قد عزا الأشياء إلى قوة الصدفة**، حتى أنه كتب بحثاً خاصاً عن **استبدادية الصدفة** التي قال عنها إنها قوة كبيرة جديرة بالازدراء ولكنها تهيمن تقريباً على كل الاكتشافات. وقال انه عانى ذلك في اكتشافه حساب **تفاضل وتكامل الجاذبية** (dans la dé courete du calcul et de l'attraction).

كما حدث مع نيوتن الذي جاءته الفكرة عن طريق سقوط التفاحة ويتابع فورييه فيقول. لقد دفع أحد أصدقائي ذات مرة في مطعم فيفريه في باريس ١٤ (سوس Sous) من أجل تفاحة. وأنا أتيت من مكان في الريف، حيث التفاح من أجود الأنواع وحيث يدفع الانسان مثل هذا المبلغ من أجل مائة تفاحة على الأقل. ولقد صعقت للفرق في أسعار التفاح بين المكانين وفي الموسم الواحد وبدأت ارتاب في وجود خلل في قاعدة التقنية الصناعية وقادتني التحريات، انطلاقاً من هذا، الى أن اكتشف بعد أربع سنوات نظرية **سلسلة التجمعات الصناعية**، ومن ثم اكتشاف قوانين **الحركات العامة** التي كان يفتقر إليها نيوتن. ومنذ ذلك الحين وجدت أنه من الممكن تعداد أربع تفاحات مشهورة: اثنتان بسبب ما جرتاه من متاعب، وهما تفاحة آدم وتفاحة مطعم فيفريه في باريس، واثنتان مشهورتان بسبب ما قدمتاه للعلم من خدمات ترى الا تستحق تلك التفاحات الأربع أن يفرد لها صفحة خاصة في التاريخ

من الواضح أن الصدفة في نظرية فورييه تلعب دوراً مسيطراً أكثر من انعكاسات عبقريته. ففي هذه النظرية يرتبط التطور التاريخي لرؤى الانسان كله ومصير الانسانية كلها بالصدفة. يقول فورييه ان مثابرة الناس على الاعجاب بالمدنية سببها أن لا أحد منهم استمع الى نصيحة باكون وقام بتحليل انتقادي لأخطاء ونواقص كل مهنة. لماذا لم يأخذ أحد بنصيحة باكون؟

الجواب بسيط، لأن الصدفة التي تلهمهم أن يتبعوا نصيحته لم تظهر

ان الايمان بالقدرة التاريخية للصدفة لم يكن واضحاً التعبير ولا قوياً مثلما كان عند فورييه.

أما بالنسبة لروبرت أوين فمن الممكن أن نتعرف إليه من خلال الحقائق البسيطة

التي اتسمت بها دعواه الاشتراكية الى حكام الأرض، الذين يهتمون دوماً بصورة أساسية باستمرار استغلال الانسان للانسان

بيد أن مثل هذه الدعوة لم تكن مسجمة، للأسف، مع تعاليم روبرت أوين حول تشكيل الشخصية الانسانية، بالمعنى الواضح لهذه التعاليم ذلك أن حكام الأرض كانوا عاجزين عن التخلص من المفاهيم الخاصة التي تتدخل في تشكيل رؤاهم واهتماماتهم الحيوية. ومع ذلك استطاع روبرت أوين بالتخطيط المنظم والتصوير الرائع أن يشرح لملكي أوروبا ماذا يشكل مطق النظام الاشتراكي

ولقد كان أوين، مثل بقية الاشتراكيين الطوباويين، على صلة وثيقة بالمثقفين الفرنسيين، الذين أخذ هيلفيتوس عنهم كل تعاليمه تقريباً حول تكوين شخصية الانسان (والذي كان يؤكد باصرار على أنه يستحق مستقبلاً أفضل) وبيّن للمشرعين الملكيين كيف وبأية وسيلة أخلاقية تصبح سعادة الانسان محققة.

كيف كان المثقفون الفرنسيون يرون الأمور؟

لقد كانت نظرتهم بصورة جوهرية نظرة متشائمة تتساوى مع الاعتراف الكلي بعجز فلسفتهم. وهذا راجع الى تعلقهم بوجهة نظرهم التاريخية العامة

لننظر مثلاً إلى نظريتهم في الصدفة التي وثقوا بها كثيراً لنفرض أن لدينا وعاءاً كبيراً فيه كثير من الكرات السوداء، واثنتان أو ثلاث كرات بيضاء ان فرصة الحصول على كرة بيضاء من هذه الكرات السوداء، إذا تركنا الأمر للصدفة، هي ضئيلة جداً ولكن إذا تابعنا عملية افراغ الكرات السوداء فلا بد من خروج كرة بيضاء في النهاية. والشيء نفسه ينطبق على الملوك الشرعيين، ففي كل عملية فرز هناك فرصة أكبر لوجود ملك سيء على العرش من وجود ملك جيد، وإن كان سيظهر ملك جيد في النهاية

ومن المعروف أن المثقفين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، الذين كانوا مقتنعين أن المادية تمنع النظرة المثالية للتاريخ، كانوا يؤمنون أن تطور المعرفة والتطور العقلي للإنسان بشكل عام هما أساس التقدم التاريخي. في هذه النقطة كان الاشتراكيون الطوباويون متفقين تماماً معهم وعلى سبيل المثال كان روبرت أوين يقول: إن هذه الأمم المضللة كانت مصدراً للشر والتعاسة في العالم على الدوام وهي ما تزال تنشرها في كل اتجاه. والسبب الوحيد لوجودها حتى اليوم هو الجهل بطبيعة الانسان..

وفقاً لهذا المفهوم فإن التخلص من الشرور الاجتماعية يكون عن طريق نشر المفاهيم الصحيحة بين الناس عن طبيعتهم الخاصة ولقد كان روبرت أوين مقتنعاً بأن مثل هذه المفاهيم لا بد أن تنتشر حتماً بين الناس. وقبل موته ببضعة شهور كتب يقول ان الانسان قد خلق ليكتسب المعرفة عن طريق الخبرة والتجارب، ويكتسب السعادة عن طريق طاعته لقوانين الطبيعة، قوانين طبيعته ولكن التجارب هي المعرفة فما الذي يحدد زيادة أو نقصان تراكمها؟ ولماذا اكتسب الجنس البشري في فترة زمنية معينة كنوزاً من الخبرة والتجارب، وكان في فترات أخرى لا يضيف في كثير من الأحيان إلا الضئيل التافه فقط الى خرائن المعرفة، وربما في بعض الأحيان قد يضيع هذه الخزائن نفسها؟

ان أوين لم يجب أو لم يستطع أن يجيب على هذا السؤال الهام جداً من أجل التفسير العلمي للظاهرة التاريخية بشكل عام. ان أولئك الذين يتمسكون بالنظرة المثالية للتاريخ لم ولن يستطيعوا أن يجيبوا على هذا السؤال. وهذا أمر مفهوم.

فمن أجل الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن يفسروا ما هي حدود التطور العقلي للانسان. وهذا يعني انه ينبغي ان يفهموا أن **هذا التطور ليس هو السبب الرئيسي للتقدم التاريخي، ولكنه محصلة لسبب آخر.**

وهذا يعني التسليم بافلاس الفهم المثالي للتاريخ

فالذي لم يسلم بذلك بعد عليه حتماً أن يعطي للصدفة مكاناً كبيراً في تفسيراته للأحداث التاريخية وفي اعتباراته المستقبلية. فالصدفة تزوده بتفسير كل ما لا يستطيع تفسيره عن طريق ادراك نشاط الشخصيات عبر التاريخ والى الصدفة تنسب أول خطوة غير مقصودة وغير إرادية نحو التعرف على أن **التقدم الواعي للإنسان مشروط بأسباب مستقلة عنه.** ولهذا كان المثقفون في القرن الثامن عشر، والاشتراكيون الطوباويون يلمحون غالباً الى عامل الصدفة.

تفاحات فوريه الأربع قد تبدو منافية للعقل، وكذلك قد يبدو الوعاء الكبير المليء بالكرات الصغيرة الذي تحدث عنه المثقفون الفرنسيون،، ولكن في كل من حالتي التفاحات الأربع والوعاء الكبير تكمن الأسس الكافية في القاعدة العميقة لصفات التصور المثالي للتاريخ. والمصلحون السياسيون والاجتماعيون والثوريون الذين يملكون

مثل هذه الرؤى يهتمون غالباً أكثر من بقية المحافظين على القديم بالتفاحات والوعاء، ويهتمون أكثر بغير المتوقع

لو أن ازدياد المعرفة التاريخية المتراكمة كان مردّه فعلاً، بالتحليل الأخير، الى سلسلة مصادفات فكرية ليس لها بالضرورة علاقة بالفترة الزمنية للحياة الاجتماعية، ولا بالتطور في العلاقات الاجتماعية لكان كل ازدياد أو إضافة الى مخزون كنوز المعرفة، وكل اكتشاف وجد من قبل هذا المفكر أو ذاك... لكان كل ذلك حتماً مما تقدمه الصدفة. ولو كان اكتشاف الحقيقة معتمداً على الصدفة لكان انتشار هذه الحقيقة وتجسدها في الحياة الاجتماعية خاضعاً الى تلك القوة (الصدفة) ذاتها

من الصحيح انه كان هناك أحياناً بعض علائم الاستياء بين الاشتراكيين الطوباويين إزاء النظرية التي ورثوها عن المتنورين، كما كانت هناك محاولات للخروج من الدائرة الضيقة للمثالية، والوقوف على أرض أكثر واقعية، والكفاح من أجل خلق أو إبداع اشتراكية علمية.

وقد كان بعض الاكتشافات التي توصلوا إليها جديراً بالملاحظة وملفتاً للنظر بكل ما في الكلمة من معنى وألقوا ضوءاً مشرقاً على مظاهر اسمى وأعظم في التقدم التاريخي. ويمكننا أن نذكر شاهداً على ذلك دور الصراع الطبقي لمجتمعات غرب أوروبا في التاريخ الحديث، وهو ما هيأ الطريق للتفسير العلمي للظواهر الاجتماعية.

لقد كانت المثالية التاريخية النقطة المحورية لجميع الاشتراكيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر وهذا ما جعل تطوير النظرة العلمية للحياة الاجتماعية أصعب بكثير أما العقلانية فهي وحدها التي تعمل وفق القوانين الموضوعية الخاضعة للتفسير العلمي. هذا التوافق مع القوانين الموضوعية يفترض اخضاع الظاهرة لقانون الضرورة. ولما كانت المثالية التاريخية تعتبر التقدم التاريخي حصراً هو عبارة عن محصلة وعي واعتبارات النشاط الحر للبشر. ولما كان هذا التناقض موجوداً فقد كان التفسير العلمي للحياة الاجتماعية مستحيلاً

واشتراكيو تلك الفترة لم يكونوا غير قادرين على حل هذا التناقض فحسب، بل أنهم لم يستطيعوا أن يصيغوه بالدقة اللازمة. وهذا ما كان واضحاً في الفلسفة الألمانية متجسدة في شخصية شيللنغ.

ويمكننا أن نستخلص من فكر شيللنغ العسير الفهم، والذي عمل هيجل على

تطويره في الجوهر والتفاصيل، أن الحرية لا يمكن بأي حال أن تمنع الحتمية. وهذه الحقيقة من المهم جداً معرفتها لأنها الوحيدة التي تفتح لنا الطريق للتفسير العلمي للحياة الاجتماعية. ونحن نعلم الآن أن الظواهر التي تخضع لقانون الحتمية قريبة للتفسير العلمي ولو عرفنا أن الانسان الاجتماعي هو سبب للظاهرة الاجتماعية فسوف نفهم نشاطه من زاوية الحرية فقط وعندئذٍ ستبقى هذه الظاهرة غير قابلة للتفسير العلمي ومن المعروف أن المتنورين في القرن الثامن عشر، والاشتراكيين الطوباويين في القرن التاسع عشر، رأوا في حكمهم على التاريخ أن الانسان الاجتماعي هو سبب للظاهرة الاجتماعية ويعود ذلك بالطبع الى نظرتهم المثالية للتاريخ وطالما أنهم اعتبروا ان التطور الفكري هو السبب الرئيسي للتطور التاريخي فقد وضعوا في حسابهم النشاط الواعي للبشر فقط. والنشاط الواعي هو النشاط الذي نسميه الحرية تحديداً

ان الحتمية لا تحد من الحرية، ولا من الوعي. وبهذا المعنى فقط يكون النشاط الحر للناس ممكناً لأن أفعالهم ضرورية.

وقد يبدو هذا متناقض ظاهرياً، ولكنه حقيقة لا تقبل الجدل. إذ لو أن أفعال البشر لم تكن ضرورية لكان من المستحيل التنبؤ بها وعند استحالة ذلك لا يوجد مكان للنشاط الحر لحاسة الشعور بالحياة المحيطة. لقد جاءت هذه الضرورة لتكون ضماناً للحرية. ولقد كانت هذه الأفكار واضحة عند المثاليين الألمان الذين تمسكوا بها في آرائهم عن الحياة الاجتماعية لقد كانوا يقفون على أرضية علمية، ولكن مثالبتهم حالت دون وضع أفكارهم موضع التنفيذ

ولقد أشار هيجل في محاضراته عن فلسفة التاريخ الى وجود مسببات تسيطر على العالم، كما تسيطر على الحواس وعلى الكائنات السماوية ويرى هيجل أن التقدم التاريخي للجنس البشري قد تم بالطريقة ذاتها التي تقول ان تطور الانسان مرتبط بقوانين معيّنة، ولكن الناس لا تعي هذه القوانين، وبالتالي كان يمكن لأحدهم ان يقول ان التقدم التاريخي هو عملية غير واعية.

على أن الناس يخطؤون عندما يظنون أن أفكارهم هي عوامل أساسية في التقدم التاريخي ذلك أن الأفكار التي تأخذ فترة زمنية محددة هي أفكار موضوعة من قبل أشخاص تلك الفترة الزمنية. وعندما يبدأ الناس بدراسة علاقاتهم الاجتماعية يمكن أن يقال بالتأكيد إن هذه العلاقات قد تهيء لحالة اجتماعية جديدة.

ان جدليات هيجل هذه سرعان ما تحركت بعيدا عن النظرية الساذجة التي تمثل جوهر التفسير المثالي للتاريخ ولقد أشار هيجل الى أن التقدم التاريخي لا يمكن تفسيره، وهو لا يرتكز على رأي يسيطر على العالم كما قال المتنورون الفرنسيون. على أن جدليات هيجل لا تحتوي على ما يشير الى السبب الحقيقي للتقدم التاريخي

واستناداً الى هيجل فإن أساس تطور العالم كله هو تطور الفكرة المطلقة. انها بالنسبة له الفكرة التي تفسر كل تاريخ الانسان.

ولكن ما هي هذه الفكرة المطلقة؟

انها، حسب تفسير فيورباخ، مشخصّات التقدم في التفكير وبهذا يكون تطور العالم بشكل عام، وتطور التاريخ بشكل خاص خاضعين لقوانين الفكر البشري. أي أن التاريخ، بعبارة أخرى، يُفسَّر بواسطة المنطق

ولكننا حين نرى أن التقدم التاريخي لا يمكن فهمه وتفسيره بالمنطق وحده، بل بالتطور الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية السائدة، ندرك الى أي مدى كان تفسير هيجل هذا الذي تجلى في كثير من أعماله غير مرضٍ

لقد كان هيجل مغرماً بتكرار تلك المثالية التي تظهر نفسها كحقيقة للمادية. ولكن فلسفته عن التاريخ تثبت عكس ذلك. فهي توضح من خلال تطابق التاريخ أن المادية يجب أن تعرف كحقيقة للمثالية، وكمرحلة أخيرة لايجاد الطريق السوي والحقيقي للتفسير العلمي للتطور التاريخي الاجتماعي لقد كان على جميع الباحثين أن يلقوا جانباً جميع وجوه المثالية وأن يتبيّنوا وجهة النظر المادية وهذا ما قام به ماركس وانجلز في تصورهم المادي للتاريخ

ان تصور الماديين للتاريخ يبدأ من موقع انتاج الموارد لإعالة الحياة الانسانية، ومن تبادل الأشياء المنتجة، بعد الانتاج، والذي هو أساس كل بناء اجتماعي في كل مجتمع ظهر في التاريخ ويعتمد الاسلوب الذي توزع بموجبه الثروة وينقسم المجتمع الى طبقات على الأشياء المنتجة وكيفية انتاجها وكيفية تبادل هذا الانتاج

من هذه النقطة ينبغي أن نبحث عن كل التحولات الاجتماعية والثورات السياسية من هذه النقطة وليس في أدمغة الناس أو بالتبصر الجيد لأهل الحقيقة والعدالة. يجب ألا نبحث عنها في الفلسفة، بل في اقتصاديات كل مرحلة.

ان التصور المادي للتاريخ يسمح لنا باستخدام الاعتبارات العامة في البحث عن

الحياة المعاشة والتفسير العلمي لكل نشاط الانسان الاجتماعي كما انه يعبد الطريق للاشتراكية على أسس علمية

لقد انطلقت الاشتراكية الطوباوية من مبادىء مثالية. أما الاشتراكية العلمية فهي تتخذ من التطور الاقتصادي للمجتمع البورجوازي مطلقاً ووجهة

وفيما شغلت الاشتراكية الطوباوية نفسها في بحث التركيب الاجتماعي المستقبلي، انهمكت الاشتراكية العلمية في البحث في حالة المجتمع الحاضرة، ولم تصبغ المستقبل بألوان زاهية كان همها دراسة الحاضر وكمثال حي على الفارق بينهما نذكر أن فورييه، مثلاً، تخيل مستقبل الحياة البشرية في التعاونيات. وفي الجانب الآخر نجد ان ماركس ونظرياته قد انصبت على دراسة الاسلوب الرأسمالي في الانتاج

ان الموارد المتحررة من التناقضات الاجتماعية الحالية لا يمكن أن تكتشف من خلال الاعتبارات العامة عن الطبيعة الانسانية، بل من خلال الأوضاع الاقتصادية لوقتنا الحالي. ومن الواضح أن مثل هذا الاكتشاف لا يمكن أن يكون قضية صدفة، أو مسألة لا تعتمد على دراسة هذه الأوضاع

ان المبدأ الأساسي للتفسير المادي للتاريخ هو تفكير الانسان المشروط بوجوده والتطور التاريخي، مرحلة التطور في الأفكار، مرتبطة بمرحلة تطور العلاقات الاقتصادية. وإذا كانت المسألة كذلك فمن الواضح ان تكوين علاقات اقتصادية جديدة سيجلب معه حتماً ظهور أفكار جديدة تتوافق مع الظروف المتغيّرة للحياة.

وفكرة المجتمع السياسي الجديدة ينبغي أن تدخل ذهن الانسان الواعي الذي عليه أن يدرك أن حالة المجتمع القديمة لن تستمر، ويجب أن تستبدل بحالة جديدة. وهذا لا يحدث بالصدفة كما يؤمن الاشتراكيون الطوباويون، ولكن بقوة الضرورة التاريخية وانتشار هذه الفكرة، فكرة المجتمع السياسي الجديد هذه، يعتمد على الناس الأذكياء، وليست أمراً مرهوناً بالصدفة. وهي تكتسب أرضاً لأنها تعتمد على الظروف الاقتصادية الجديدة. كما أنها تنتشر بين الطبقات الشعبية أكثر من أية طبقات أخرى تشعر بالخسارة للتخلي عن النظام الاجتماعي البالي

الاشتراكيون الطوباويون يبنون آمالهم على الصدفة وهم يعملون بشكل عشوائي فهم تارة يضعون خطة لتنوير الملكيين، وغداً للمغامرين والرأسماليين، وبعد غد لأصدقاء

الانسانية النزيهين، وهكذا أما الاشتراكيون العلميون، في الجانب الآخر، فهم على درجة كبيرة من الاتزان، ولديهم برنامج متين قائم على المفهوم المادي للتاريخ انهم لا ينتظرون ان تتلائم كافة الطبقات الاجتماعية مع الاشتراكية. كما انهم تنبهوا الى أن اعطاء طبقة ما مسؤولية فكرة ثورية يعتمد على وضع هذه الطبقة الاقتصادي. ومن بين كافة الطبقات الاجتماعية المعاصرة تجد طبقة العمال (البروليتاريا) والفلاحين نفسها في وضع اقتصادي يدفعها حتماً إلى النضال الثوري ضد الحالة الاجتماعية السائدة.

هنا أيضاً لا يتقيد الاشتراكيون العلميون بالفكرة القائلة إن نشاط الانسان الاجتماعي هو سبب الظواهر الاجتماعية. انهم ينظرون بطريقة أعمق من ذلك. فهم يعرون السبب الى نتيجة التطور الاقتصادي. وهم يحكمون، هنا أيضاً، كما في كل مكان، على النشاط الواعي للانسان من خلال احتياجاته.

محاضرة موجزة
الاشتراكية العلمية والدين
الساعة الأولى

الموضوع: قد يبدو الموضوع نظرياً نوعاً ما، فهو لا يتعرض لأي من القضايا الملحة التي اشتد كثير من المنازعات حولها، وحطم العديد من السيوف، وتدفق الكثير من الحبر في المنازعات بين الأحزاب الثورية المختلفة، أو بين الآراء المختلفة للاتجاه نفسه، ولا يتعرض لموضوع طبقتي البروليتاريا والفلاحين، ولا لموقف «البوند» بالنسبة للحزب ولا للمسألة التنظيمية.

ولكني رأيت أن التركيز على المسائل النظرية جدير بالاهتمام أحياناً فكل واحد منا سيجد أنه من المفيد أن يوليها بعض الاهتمام، فهذا ما سيساعده في أن يصبح رجلا كاملا ويقول هيين Heine (من المدرسة الرومانسية) أن ليسنغ Lessing كان رجلاً كاملاً أحب أن أذكر أنه علينا أن نقاتل أعداءنا العديدين باستمرار وبدون تعب بيد، مبتدئين بأولئك الذين يعتقلوننا ويسجنوننا وينفوننا ويطلقون الرصاص علينا (Yakutsk)، ومنتهين بأولئك الذين يشوهون آراءنا سواء متعمدين أم لا، ومنظمين أم لا، ونحاول أن نجمع باليد الأخرى معاً بضعة أحجار لإشادة الأساس النظري لصرحنا والشخص الذي لا يستطيع أن يعزز هذا الأمر فإن عليه على الأقل أن يحافظ على نظامه. وهذه الفكرة هي التي شجعتني على عدم الخوف من الصفة النظرية للموضوع. وعلاوة على هذا، فإن الموضوع ليس خالياً من الأهمية العالمية.

في عام ١٩٠٢ أصدر محررو صحيفة الحركة الاشتراكية Mouvement Socialiste بحوثاً كاملة حول موضوع موقف الأحزاب الاشتراكية لبلاد متنوعة بالنسبة

للإكليروسية. وقد أصبحت هذه المسألة عملية ومهمة بالنسبة للإشتراكية الدولية. ولهذه المسألة العملية علاقة قوية وواضحة بالمسألة النظرية التي سأتطرق اليها معكم في هذه المحاضرة. ولكن هذه المسألة العملية لم تصبح بعد أمراً مألوفاً لدينا في روسيا، فنحن ما زلنا لا نستطيع التأثير على التشريع بصورة مباشرة، إلا أنه يوجد هناك مسألة عملية أخرى، هي مسألة المنشقين والمتعصبين الذين يعني لهم الدين الشيء الكثير

العبارات: الاشتراكية العلمية، الدين.

١ - **الاشتراكية العلمية تلك التي أعرّفها بأن أفرادها مقتنعون تماماً بالنصر المستقبلي** لمبادئهم. وهذا النصر ليس بسبب عظمة وجمال مبادئهم هذه، بل بسبب تحقيق هذه المبادىء - التي يعتبرها هؤلاء الأنصار جيدة وعظيمة ويتفاعلون معها بحماسة زائدة، تماماً كما يعتبرها أعداؤها - لأن من رأي مناصريها أن تحقيق هذه المبادىء قد قُرِّر وحُفر له من قبل التقدم الكلي للتطور الداخلي للمجتمعات المعاصرة، أي الرأسمالية. ومثال على هذا، أ - الشيوعية، ب - السلام الدولي (من كتاب خسوف القمر لستاملر (Stamler).

وفي شرح سير التطور الاجتماعي، فإن مناوئي الاشتراكية العلمية يتبنون وجهة نظر التفسير المادي للتاريخ فالتفسير المادي للتاريخ هو دعامته الأساسية. والآن، ما هو الشيء الذي يجب تذكره دائماً عن مبادىء التفسير المادي للتاريخ؟ إن الوعي ليس هو ما يحدد الوجود بل الوجود يحدد الوعي. وكما أن أسلوب التفكير يحدده أسلوب الحياة، فإن أسلوب الحياة يحدده الاقتصاد.

إن جميع الايديولوجيات، في التحليل الأخير، هي ثمرة التطور الاقتصادي. وكذلك الدين أيضاً ومثال عن الفن في التاريخ نراه في الدراما البورجوازية التي انتشرت في بريطانيا وفرنسا

٢ - **ما هو الدين؟** تاريخياً، يمكن أن نعتبر أن الدين قد قام عندما نشأت رابطة معينة بين الإنسان الاجتماعي وبين بعض القوى: مع الأرواح التي كان يشعر بوجودها والتي كان يعتقد أنها تؤثر في مصيره. إن الدين يميّز الإنسان عن الحيوان.

الأرواحية: (مذهب روحية المادة) لقد تخيل الإنسان في المرحلة الأولى لتطوره، أن الطبيعة مسكونة كلها بالأرواح. فقد شخص الظواهر الفردية وقوى الطبيعة.

لماذا؟ لأنه حكم على هذه الظواهر والقوى بالقياس لنفسه؛ فقد بدا العالم حيّاً ونشيطاً وتصور أن هذه الظواهر هي نتيجة لنشاط مخلوقات حيّة مثله، أعني مُنحتْ مثله الوعي والإرادة والحاجات والرغبات والعاطفة، وهذه المخلوقات الحيّة هي الأرواح ما هي الروح؟ ومن أين أتى هذا المفهوم؟ الأحلام، نوبات الضعف والإغماء، الموت.

إن العالم كما كان يفهمه الإنسان البدائي كان عالم الأرواح. وقد كان يقيّم الأرواح على أنها مساوية له، أدنى منه، وأعلن منه. وقد كان أكثر ما يخشاه هو الصنف الثالث، والذي كان يحاول أن يكسب عطنه بالرشاوى والتضحيات.

وهناك شيء لا يقبل الجدل، فبما أنه ليست كل روح شريرة إله، فإن الشيطان، وهو مرعب جداً بالنسبة للفلاح الروسي (وحتى للوثر، المصلح الديني) ليس إلهاً إذن ما هو الإله؟ إن الإله هو الروح التي أقام البدائي معها علاقات قائمة على الأخلاقيات. فالبدائي يبجل الإله وهذا بدوره يمنحه الرعاية والإحسان (كما في ميثاق ابراهيم مع الرب في العهد القديم). إذن عندما يكون هناك ميثاق كهذا، يكون هناك إله. ولكن قد تتساءل ما دخل هذه الأشياء بالاقتصاد؟ إذن استمع لما سيقال. إن كل مرحلة من مراحل تطور الاقتصاد لها فهمها الخاص عن دور الإله ومفهوم الخلود كما هو مفهوم من قبل أي مسيحي معاصر هو نتاج التطور التاريخي الطويل. ومثال على هذا، كان الإله جوبيتير هو إله الزراعة وحامي المحاصيل، ثم مع تطور العلاقات أصبح حافظ العهود وحارس الحدود والأملاك والى ما هنالك.

الآن قد عرفنا أنه يوجد في الدين عنصران: ١ فهم العالم. ٢ - الأخلاقية الاجتماعية. وهذا الفهم للعالم هو فهم الجاهل وقد أنشىء على أساس الجهل. إن حدود المجهول تتقلص باتساع التجربة، ومع ازدياد وتعاظم سيطرة الإنسان على الطبيعة، عندما يصبح قادراً على التأثير على الطبيعة بدون صلاة وإنما بواسطة التأثير التقني، فإنه سيكفّ تدريجياً عن صلاته. وقد كانت إحدى ملاحظات أوغست كومتي Auguest Comté تقول: ضع ثقتك بالله ولكن احتفظ ببارودك جافاً وهنا «يبرز عاملان: الله والنفس». إن رفض الاسقف الاوسترالي الصلاة لله من أجل المطر يدل على عدم الثقة بالإله. وإنما على الاحتفاظ بالبارود مهيئاً فقط. ولكن هل هذا الأسقف مؤمن؟ بالطبع نعم. أولاً لأنه ما زال يجهل الكثير من أمور الطبيعة، وثانياً لأن العلاقات الاجتماعية نفسها ما زالت غريبة وغامضة بالنسبة له.

متى ستختفي الحاجة الى الدين؟ ستختفي عندما يشعر الإنسان بأنه سيد الطبيعة وسيد علاقاته الاجتماعية

وفيما يلي قصة تعطي مثالا عما ذكر توجه مرة ناسك حكيم كان يعيش في إحدى صحارى الهند بالصلاة الى الإله إندرا الذي كان هوائياً ولم يتقبل صلاته. ولكن هذه الصلاة الصادرة من قلب طاهر والتي صعدت الى السماء، عادت دون أن تحقق النتائج المرجوة. وهنا غضب الناسك وثار على الإله إندرا، وصمد معتمداً على قدسيته التي حصل عليها نتيجة تضحياته المستمرة وعذابه الطويل، وهنا شعر بأنه أقوى من إندرا نفسه، وبدأ يأمر السماء، وبأمره ظهرت نجوم جديدة في السماء وهكذا أصبح هو نفسه خالقاً، وتمنى لو يخلق إلهاً جديداً أفضل منه وهنا أصاب الرعب الإله إندرا ومنح الناسك ما يريد، وبهذا عاد السلام. إن تاريخ الجنس البشري شبيه بهذه القصة من ناحية المظهر الديني إلى حد ما إن ما يحاول الناس جمعه هو ليس القدسية بل المعرفة والسيطرة على الطبيعة وعلى العلاقات الاجتماعية. وسيأتي الوقت الذي تُغني فيه المعرفة عن الإله، ويصبح الإنسان قادراً على الاستمرار بدون إله. فليس هناك إلاهاً أفضل من غيره، كلهم سيئون، ولكن هناك إلهاً أقل سوءاً من غيره (شوبنهاور Schopenhauer)، ويقول أنجلز

« إن ما نريده هو القضاء على كل ما يدّعي كونه خارقاً أو كونه جباراً ولهذا السبب أعلَنّا الحرب على الدين وعلى الأفكار الدينية... ».

ولكن ماذا عن الأخلاقية؟

« وليس هناك ما يجبرنا، من أجل.... معرفة تطور الجنس البشري عبر التاريخ، وتقدّمه الذي لا يقاوم، ونصره المؤكد على الجنون الفردي،... ونضاله الصعب والمؤكد ضد الطبيعة وحتى تحقيق وجود الإنسان الحر والواعي، ومن أجل تمييز الوحدة بين الإنسان والطبيعة، والخلق المستقل، والطوعي، لعالم جديد مبني على علاقات اجتماعية وإنسانية وأخلاقية صرفة. من أجل تحقيق كل هذا، ليس هناك ما يدعونا لأن نستخدم فكرة « الإله » التجريدية وأن نعزو إليه كل ما هو جميل وعظيم وسام وإنساني وأن نتبع هذا الطريق الملتو، وأن نضع الطابع الإلهي على كل ما هو إنساني لكي نتأكد من عظمته. بل على العكس، كلما كان الشيء « أكثر الوهية » أو بكلمات

أخرى أقل إنسانية، كلما كانت مقدرتنا على الإعجاب به أقل... وكلما كانت الأشياء إلهية أكثر، كلما كانت لا إنسانية أكثر

الساعة الثانية

إن للنظرية الدينية البدائية عنصرين: ١- عنصر فلسفي عن فهم العالم. ٢- عنصر اجتماعي - أخلاقي ومما لا شك فيه أن التجربة تخرج العنصر الأول للدين.

١ المجهول: يوجد هناك دائماً شيء مجهول، ولكن لماذا نؤله هذا الشيء إن المجهول يصلح لأن يكون موضوعاً للفرضيات لا لأن يكون موضوعاً للعبادة. إن سبنسر Spencer يطلق الفكرة الدينية على كل ما هو متعذر بلوغه من قبل أحاسيسنا مع أن هذا الشيء قد يكون علماً أو فلسفة قائمة

إن الإنسان كما يقول سبنسر يشعر بأنه في حضور طاقة لا محدودة وأبدية هي مصدر الوجود. هذا صحيح ولكن لماذا يتخلى الإنسان عن هذه الطاقة اللامحدودة التي هي مصدر الوجود، مع الشخصية؟ وعلى أي أساس يعزل هذه الطاقة عن الطبيعة ويجعلها أسمى وفوق الطبيعة؟ في هذه الحالة فقط تصبح هذه الطاقة موضوعاً للعبادة الدينية.

أما كانت Kant فيقول إن الأخلاق ليست متطابقة مع الدين. وكما نرى في التاريخ، فإن الأخلاق بدأت متحدة مع الدين ولكنها سوف تنفصل عنه. أخيراً، فإن الأخلاق هي مسألة منزلات اجتماعية، مسألة طبقات، ومسألة الجنس البشري ولكن ليست مسألة العالم. إنها مسألة الإنسانية أكثر من كونها مسألة الكون.

سيكولوجية الدين

الى تحليل فيورباخ Feuerbach ما زال صحيحاً الى يومنا هذا إن الدين يجرد الإنسان والطبيعة من أفضل خصائصهما ويعزوها الى الله.

انجلز Engles

« والدين في جوهره يستنزف من الإنسان والطبيعة جوهرهما؛ وينسب ذلك الجوهر الى فكرة الإله الوهمية. هذا الإله الذي يسمح، بدوره، بلطف للإنسان والطبيعة أن يتلقيا فائض كرمه ».

وحالما نفهم سر هذا الاستنزاف فإننا لا يمكننا ضميرياً، أن نستسلم له.

كويلش Quelsh

« إن الكنيسة واحدة من أعمدة الرأسمالية ، والدور الحقيقي لرجال الدين فيها هو تخدير العمال لجعلهم عبيداً طيعين صبورين وقانعين بالقليل في هذه الدنيا ومتفائلين بالمفاجآت الرائعة والجيدة التي تنتظرهم في دنيا الآخرة. وطالما أن الكنيسة تمسك بعقول العمال في قبضتها ، فإن الأمل ضئيل لتحرير أجسادهم من الهيمنة الرأسمالية.

الطريق للخلاص: روتشكر - Rückkehr: nicht Zu Gott, Sondern - Zu Sich Selbest.

ماركس Marx: إن إلغاء الدين بصفته مصدر سعادة الناس الوهمية ، ضروري من أجل تحقيق سعادتهم الحقيقية.

ماركس Marx

« إن نقد الدين يجرد الإنسان من الوهم ويجعله يفكر ويتصرف ويصوغ حقيقته كإنسان حرر من الوهم واتخذ المنطق ، وبهذا سيدور حول نفسه ، وبالتالي حول شمسه الحقيقية ».

« والدين هو علاقة (أمر) شخصية ». ولا يمكن أن يكون هناك سلام مع الدين ، تماماً كما لا يمكن أن يكون سلام مع الخطيئة شوبنهاور إن موقفنا تجاه المنشقين يدل على أن الدين أمر (شخصي). ولكننا نحتفظ بحق النضال ضد الآراء الدينية وندعمه بوسائل علمية.

وأخيراً فإنه على الديمقراطية الاجتماعية أن تَنْتزع ، اذا صح التعبير ، من الطغاة صولجانهم أو سلطتهم ، ومن السماء نارها

ملاحظات أثناء مناقشة التقرير

خرازوف Kharazov

صياغة الموضوع:

١ - ذهول خارازوف إن تعريفي هو أننا إذا أردنا أن نوافقه، فإنه علينا أن نعتبر أن مسألة الدين منتهية، فإن وجود الله لا يمكن إثباته. إن خارازوف يعتبر آرائي هذه آراء مشتركة بين الناس كلهم.

إن المسألة الدينية لا تخضع للوجود الإلهي إن مفهوم الله له تقبيحه الخاص. فهناك أناس عديدون يستعملون كلمة الله دون أي مشاركة أو شعور بالمعنى الخرافي للكلمة.

كانت Kant يقول إن فكرة الله فكرة مألوفة وعادية. إن الإله ليس وجوداً حقيقياً، بل مجرد فكرة.

ڤولسكي Volsky

إن الديموقراطية الإجتماعية لن تستطيع أن تقاوم المطامح الدينية المكتوبة. ولكن فحص الدين بطريقة خفية هو وراء نطاق مجال الاشتراكية العلمية. إن الناس المتدينين يتغلغلون في مراتب الديمقراطية - الاجتماعية. لقد ذكرت القليل عن الدين وعن كونه أسّس على المطامح المحافظة للطبقات الحاكمة المحافظة. وأكرر بأن الديمقراطية - الاجتماعية لا تستطيع حماية البروليتاريا من مكائد الطبقات الحاكمة. وذلك لأن الاشتراكية العلمية نفسها لم تتخلص بعد من المفاهيم الدينية. والدليل على هذا هو اجتماع العمال في الأول من مايو الذي كان بمثابة حدث ديني، لماذا؟ لأننا كنا نفكر في الوقت الذي لا يكون فيه غني ولا فقير ولكن الأمر ليس كذلك، فليس هناك أية علاقة لهذا الأمر بالدين.

إن ملكية البورجوازية لا يمكن مهاجمتها اليوم، واحفادنا فقط هم الذين

يستطيعون أن يفعلوا هذا ولكن لم لا تهاجمهم أنت؟ إن عمل الاشتراكية هو إقامة نظام المستقبل لا مهاجمة النظام الحاضر. واذا تابعنا تسلسل الأمور، يبدو لنا لأول وهلة أن الثورة الاشتراكية قريبة، ولكنا فيما بعد نعرف أن عليها أن تؤجل أكثر وأكثر إن «الكسب الحقيقي للاشتراكية العلمية هو أن الجماهير مقتنعة تماماً بانتصارها لقد أخذت بعض التغييرات بالظهور في روسيا بشأن مهاجمة ملكية البورجوازية والدين. حيث قامت الطبقة العاملة هناك بالثورة على البورجوازية، وهذا يعني أنها تقوى ولكنها لا تهدم بيت العبودية. ونرى نفس الشيء في بولنده. وهنا يظهر هذا السؤال: هل هناك أي أمر لأساس ديني في الاشتراكية العلمية؟ نعم، إن الأساس الديني موجود حتى في الاشتراكية العلمية نفسها

ما هو أساس الأفكار الدينية؟ في النظام الحالي لعبودية الإنسان، سيتحد الناس ويناضلون ضد هدف واحد والشيء هو نفسه بالنسبة الى البورجوازية. إنه لأمر أساسي تماماً أن تتحد البورجوازية مع البروليتاريا لمهاجمة الأوتوقراطية. إنه لمن الواضح أن ڤولسكي ينعت كل ما لا يسره بالدين ولكن هذا سقم مبالغ فيه.

وفي مكان الاشتراكية العلمية، لم تفعل الديمقراطية - الاجتماعية شيئاً غير تعديل الحركة الثورية للطبقة العاملة بالتعاون مع الطبقات الأخرى.

إن عدائيـة الطبقة العاملة للاشتراكية العلمية سوف تظهر نفسها وقد تجاسرت لكي أبدي رأيي في هذه النبوءة الدينية. هذه النبوءة الدينية التي لا يعرف أحدَ إلام تستند

إنـه ليس كافياً مهاجمة الطبقة الرأسمالية فقط، بل يجب مهاجمة كل المجتمع وكل ما يجري فيه، كقطع العلاقة بين أهل الفكر ويجب تجريد الطبقة البورجوازية من أملاكها، والقضاء على القوانين العائلية التي تجعل بعضهم يولد فيصبح لهم أملاك وبعضهم يبقون دون أملاك.

أكيموف AKIMOV

موقفي:

إن أكيموف يختلف معي من ناحية تشكيل الموضوع. إن الديمقراطية - الاجتماعية بالنسبة لي هي شيء وحدوي (متكامل). ولم أتكلم عن الديمقراطية - الاجتماعية بل

عن الماركسية وعن الاشتراكية العلمية. أما بالنسبة لأكيموف فإنه يعتبر أن ماركس وأنجلز لا يعالجان الاشتراكية العلمية معالجة شاملة. إن آراء ڤاندرفيلد بالنسبة له تمثل الاشتراكية العلمية تماماً ولكن هل ڤاندرفيلد Vandervelde ماركسي؟ لقد ادعى هو هذا مراراً

إن الصفات الأساسية لآرائي تتعلق في أنني لم أقدم أي حل للمشاكل التي تواجهنا وهذا هو تماماً ما قاله بولغاكوف Bulgakov. وأنا بدوري أيضاً لم أقدم أي حل. ولكن لماذا لا نذكر ما هي هذه المشكلات والصعوبات التي تواجهنا؟

إن ڤيندلباند Wendelband، وليس فقط الإنسان البدائي، يتخذ موقفاً معيناً من الدين.

ما هو الدافع الذي يجبرنا على التصرف هكذا وليس بطريقة أخرى؟

مقدمة المترجم للطبعة الثانية د ف. أنجلز
لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية

تدفقت الكثير من المياه تحت الجسور منذ ظهور الطبعة الروسية الأولى لهذا الكتيِّب. وفي مقدمة هذه الطبعة تحدثت عن الرجعيين المنتصرين في بلدنا الذين كانوا يرتدون ثياباً فلسفية ،وقلت إنه من أجل النضال ضد هذه الرجعية كان من المحتم على الاشتراكيين الروس أن يدرسوا الفلسفة. وقد تحقق حدسي بعد الاحداث الواقعة. لقد كان على الاشتراكيين الروس - وأنا أضع نصب عينيّ الديموقراطيين الإجتماعيين - أن يتوغلوا في دراسة الفلسفة. وبما أنهم بدأوا في هذا متأخرين، فإن النتائج لم تكن مرضية. وفي بعض الأحيان فإن المرء ينبذ كتب الفلسفة هذه لعدم موقفها النقدي السليم تجاه الكتّاب الذين تدرسهم أولاً ، ولأنها تقع في النهاية تحت تأثير هؤلاء الكتاب أنفسهم ثانياً وطالما أن الإشتراكية - ليس فقط في روسيا وإنما في الغرب أيضاً - تحمل سمة الرجعية، فإن مضمون الرجعية سيشق طريقه إلى عقول الثوريّين مهيئاً لظهور الفوضى التامة التي تُعطى أحياناً عنوان «نقد ماركس» الطنان أو تحمل، أحياناً أخرى، عنواناً أكثر تواضعاً وهو «تركيب الماركسية» مع بعض الآراء الفلسفية لواحد من البورجوازيين الإيديولوجيين أو لغيره (مثل كانت Kant، ماخ Mach، أفيناريوس Avenarius، وغيرهم). ولا يوجد هناك أدنى شك بأن الماركسية قد تكون اتحدت مع أي شيء، حتى ولو مع الروحانية، ولكن السؤال هو كيف يحدث هذا فحتى المواطن القليل الذكاء لا يمكنه الإجابة على هذا السؤال بدون الإشارة إلى الانتقائية. ولكن الإنتقائية لم تقدم أبداً شيئاً جيداً سواء نظرياً أو عملياً قال فيخته Fichte: «أن تُفلسف لا يعني أن تفعل، وأن تفعل لا يعني أن تفلسف»، وهذا صحيح. والثبات، بالنسبة لنا نحن الذين ندعي شرف قيادة أكثر طبقة ثورية ظهرت على مسرح

الأحداث، هو شيء إلزامي لتجنب الألم الذي تسببه أية خيانة لقضيتنا

والسؤال ماذا يكمن وراء الرغبة في دمج الماركسية مع واحدة أو أخرى من الإيديولوجيات البورجوازية؟

أولاً الموضة

وقد قال نيكرازوف Nekrasov مرة على لسان أحد أبطاله:

ما تقول أحدث الكتب له
يحتل أعلى المراكز في قلبه

ومثل هؤلاء الأبطال يمكن أن نجدهم دائماً، فهم يشقون طريقهم إلى أي معسكر ولسوء الحظ فإنا نراهم في معسكرنا أيضاً

ولدينا مجموعة منهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث كان «أحدث كتاب»، بالنسبة للعديد من مفكرينا، «يكمن في قلب» الماركسية نفسها وإنه ليبدو أن التاريخ قد أوجد هؤلاء المفكرين من أجل تعزيز «دمج» الماركسية مع «أحدث الكتب». ولكننا لا نحتقرهم، لأنهم أناس أغبياء على كل حال.

ولكن ما هو مؤسف حقاً إحساس بعض الرفاق الجديين، بضرورة هذا الدمج، أيضاً إلا أن السبب هنا ليس جنون الموضة بل سبباً آخر له أهداف حسنة بالرغم من أنه مؤلم ومنفر بحد ذاته.

لنتخيّل أن رفيقاً معيناً شعر بضرورة تكوين نظرة منظمة بالعالم خاصة به، وأن هذا الرفيق قد تمكنّ من المظهر الفلسفيّ التاريخي لتعاليم ماركس، ولكن المظهر الفلسفي بالتحديد ما زال غامضاً وصعب الفهم بالنسبة له. وفي هذه الحالة فإنه يقرر بأن هذا المظهر من تعاليم ماركس لم يُعمل بنجاح، ويقرر أن يتابع العمل والدراسة فيه هو بنفسه. وعندما ينخرط بالعمل في هذه المهمة الصعبة، فإن أحد ممثلي النقد البورجوازي يأتي، على الأقل، بأقل أثر للتشابه في النظام حيث لا يسود إلا التشويش حتى الآن. وهنا، فإن رفيقنا الباحث هذا، غير المهيأ تماماً وغير المستقل في بحثه عن الحقيقة الفلسفية بما فيه الكفاية، يقع فريسة سهلة تحت تأثير ذلك الناقد البورجوازي. وطبعاً، يصبح لدينا «جامع» جاهز هنا إن نواياه في البداية كانت حسنة، ولكن ثبت في النهاية أنها سيئة.

على كل حال، مهما يقل خصومنا، فإن شيئاً واحداً يبقى لا يقبل الجدل: إن الجهد الذي يبذل من أجل «دمج» نظرية ماركس بغيرها من النظريات - التي هي كالصفعة في الوجه كما يقول مثل ألماني - يكشف النقاب عن الجهد المبذول من أجل تحقيق نظرة منظمة خاصة بالعالم، وفي نفس الوقت يكشف عن ضعف الأفكار وعن عدم المقدرة على التقيّد بأحد المبادىء الأساسية. وبعبارة أُخرى، عدم المقدرة على فهم ماركس.

كيف يمكن اصلاح هذه الحالة المحزنة من الأمور؟ إني لا أرى طريقاً غير نشر النظرة الحقيقية لماركس وأنجلز في الفلسفة. وبهذا الخصوص، أعتقد بأن المقال الآتي يُفيد الكثير

وأكثر من مرة سمعت هذا السؤال: لماذا لا يمكن دمج المادية التاريخية مع مثالية كانت Kant المبهمة، مع نقد أڤيناريوس Avenarius الكاذب، مع فلسفة ماخ Mach، وغيرها؟ وقد كنت أرد على هذا السؤال غالباً بنفس العبارات التي سأستعملها الآن. فيما يخص كانت، فإن تعليقي يُري أنه من المستحيل دمج التعاليم الفلسفية لكانت مع نظرية التطور أما آراء ماخ وأڤيناريوس، التي هي التنوع الحديث لفلسفة هام Hum، فهي ليست أكثر قدرة على الاندماج مع نظرية التطور من فلسفة كانت. وإن أخذ هذه الآراء بعين الإعتبار يؤدي إلى الوصول إلى إنكار الوجود، أي إنكار وجود كل الناس الخارجين عن نطاق الاحتجاج. بالرغم من أن ماخ Mach إذا كان يعترض على مماثلة فلسفته بمثالية بيركلي Berkeley الموضوعية، فإنه بذلك يظهر تناقضه الذاتي فقط. لو أن الأشخاص والأشياء مجرد رموز عقلية لأحاسيسنا، ولو أنها لا يكمنان خارج نطاق وعينا - مثل نظرية ماخ - فإن المثالية الموضوعية وإنكار الوجودية يمكن دحرها فقط عن طريق التناقض الصارخ.

وإن المسألة التي وصفها فيخته Fichte بـ تعدد الأفراد Plurality of individuals هي الصعوبة الرئيسية بالنسبة لفلسفتي ماخ وأڤيناريوس، والتي لن يستطيعا التغلب عليها إلا بالإعتراف بحقيقة المادية أو بالنزول في طريق إنكار الوجودية المسدود. وهذا الشيء يجب أن يكون واضحاً لكل شخص مفكر يأخذ على عاتقه مشقة القراءة والمطالعة، كقراءة كتاب أڤيناريوس (المفهوم الإنساني للعالم)، على سبيل المثال، والذي ترجم إلى الروسية.

ومن البديهي، فإن أتباع بوبريشتشين Poprishchin هم فقط القادرون على

« الدمج بين إنكار الوجودية وبين أيَّة نظرة أخرى في التاريخ (وليس فقط مع النظرة المادية بالتاريخ).

إن نظرية التطور المعاصرة، التي يكوّن شرحنا للتاريخ جزءً منها، تجد لنفسها أرضاً صلبة في المادية؛ ولذلك فليس غريباً على مؤسسي الإشتراكية العلمية أن يتخذوا المادية بصورة جدية، كما قال انجلز، بطبيعتها على جميع فروع المعرفة التي كانت حتى الآن معقل المثالية.

ولكن ليس فقط الإشتراكية العلمية هي التي تتصل بصورة مباشرة مع المادية فإن الاشتراكية الخيالية هي نفسها نتاج منطقي للمادية، كما هو واضح في الملحق المتعلق بهذا الكتيّب (Karl Marx on French Materialism of the 18th Century).

وبما أن البقية هي حالة خاصة من حالات الحركة، فإن الفكر، بحسب قوانين المنطق الشكلي (بالمقارنة مع « القوانين الأساسية » للفكر)، هو حالة خاصة من حالات الفكر الجدلي.

وقد قيل عن كراتيلوس Cratylus، أحد أساتذة أفلاطون، بأنه لم يتفق حتى مع هرقل الذي كان قد قال: « لا يمكننا الدخول في نفس التيار مرتين ». فقد أكَدَ كراتيلوس أنه لا يمكننا أن نفعل ذلك حتى مرة واحدة، إذ حالما ندخل التيار فإنه يتحول إلى تيار آخر في حكم كهذا، فإنه كما لو أن عنصر « الكيان المستقر » قد استبدل بعنصر « الكيان المتحول »* وهذا خطأ في فهم الجدليين وليس المضمون الصحيح للمنهاج الديالكتيكي (الجدلي). وقد قال هيغل Hegel: « إن الشيء هو النفي الأول للنفي »** (Das Etwas ist die erste Negation der Negation).

إن نقادنا الذين لم يفقدوا الإتصال مع الأدب الفلسفي كلياً، يحبون أن يستشهدوا بـ Trendlenburg ترندلينغبيرغ الذي يفترض أنه قضى على كل المناقشات التي دارت في صالح منطق الجدل. ولكن يبدو أن هؤلاء النقاد قرأوا ترندلينغبرغ بصورة سيئة، هذا إذا كانوا قد قرأوه على الإطلاق. فقد نسوا - هذا إذا كانوا قد عرفوا - ما يلي:

---

* ارجع هنا الى البنود التي استعملت من قبل ن. لوسكي N. Lossky في ترجمته لكتاب عن هيغل كتبه كونو فيشر Cuno Ficher: الوجود المقرر Werden Dasein.

** S. 114, III, Werke.

لقد سلم ترندلينفبرغ بأن المبادىء الرئيسية للتناقضات لا تلائم الحركة، بل تلائم تلك الموضوعات التي أوجدتها الحركة فقط. إنه على حق، ولكن الحركة لا تصنع الأشياء فقط، وإنما تغيرها باستمرار أيضاً ولهذا السبب لا يفقد منطق الحركة (« منطق التناقض ») سيطرته على الموضوعات المشكّلة من قبل الحركة، وبهذا بينما نولي التقدير للقوانين الأساسية للمنطق الشكلي، يجب علينا أن نتذكر أن أهميتها تتحدد في الدرجة التي تمنعنا فيها من إعطاء فهم وإدراك لاتقين للجدليين. وهذه هي الحال مع ترندلينفبرغ تماماً، بالرغم من أنه لم يضع النتائج المنطقية المناسبة من المبدأ الذي وضعه هو نفسه - وهو مبدأ مهم جداً بالنسبة للنظرية العلمية للمعرفة.

وفي معرض الحديث، نحب أن نذكر أن هناك العديد من الملاحظات المفيدة التي يمكن اقتطاعها من كتاب Logische Untersuchunger لترندلينبرغ في صالحنا وليس ضدنا، وهذا قد يبدو غريباً بالطبع، ولكن هذا يمكن تفسيره بأن ترندلينبرغ كان يحارب في كتاباته الجدلية المثالية. فقد شخّص نقطة ضعف الجدل في أنه « يؤكد على الحركة المستمرة للفكر الصافي الذي هو في الوقت نفسه يشكل التوالد الذاتي للوجود »..

(Behauptet... eine Selbstbewegung des reinen Gedankens die Zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist).*

وما ذكر يعد حقاً بمثابة نقطة ضعف، ولكن من يعجز عن إدراك أن هذا الضعف شاذ بالنسبة للجدلية المثالية فقط؟ التي لم يعرف أصحابها أنّ ماركس عندما أراد تبني الجدلية، بدأ باصلاح هذا الخطأ الفادح الذي تعاظم مع جذوره المثالية الأولى؟ وهناك أمثلة أخرى تدل أن مناقشات ترندلينفبرغ كانت غالباً في صالح الجدلية المادية** ونستطيع أن نذكر هذه الأمثلة ولكن هذا سيبعدنا عن موضوعنا الرئيسي. ولكن كل ما يهمنا منها هو أن نري نقادنا أولئك أنه كان من الأفضل لهم أن لا يستشهدوا لـ بترندلينفبرغ في حربهم معنا

بالإضافة إلى هذا، فقد ذكرت أن الحركة هي التناقض أثناء تنفيذه وأنه، لذلك، لا تلائم « القوانين الأساسية » للمنطق الشكلي الحركة. ومن أجل تجنب عدم فهم

---

* Ibid., I, 36.

** نجد العديد من هذه الأمثلة في نفس الكتاب: Ibid، ١، ٤٢، Ibid، ١، ٧٨ و٧٩.

هذه الناحية فإن تبرير أهليته مطلوب هنا عندما نواجه سؤال التحول من نوع للحركة إلى نوع آخر - لنقل من الحركة الميكانيكية إلى الحرارية، فإنه يجب علينا الحكم عليها طبقاً لقاعدة اوبرويغ الأساسية. إن هذا النوع من الحركة هو إما حراري، أو ميكانيكي، أو غيرها إلخ وهذا واضح، ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن القوانين الأساسية للمنطق الشكلي ملائمة للحركة إذن،ولكن ضمن حدود معينة. فهي تعتمد على أن الجدلية لا تلغي المنطق الشكلي، ولكن تجرد قوانينه فقط عن أهميتها

وإذا كان القارىء يتابع ما ذكرناه باهتمام، فإنه لن يجد أية صعوبة في فهم ضآلة القيمة الموجودة في الفكرة المكررة التي تقول أن الجدلية متضادة مع المادية* بالعكس، إن أساس الجدلية هو المفهوم المادي للطبيعة. أن الجدل مبني على المادية ويتضاءل حيث تتضائل المادية، والعكس بالعكس: فإن النظرية المادية للإدراك تصبح غير تامة، بل وأكثر من ذلك، تصبح مستحيلة بدون الجدل.

بالنسبة لهيغل، فإن الجدل يتطابق مع الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) أما بالنسبة لنا، فإن الجدل يتوافق مع دراسة الطبيعة.

وبالنسبة لهيغل فإن demiurgos العالم الواقعي، إذا أردنا استعمال أحد مصطلحات ماركس، هو الفكرة المطلقة. أما بالنسبة لنا فإن الفكرة المطلقة هي تجرد من الحركة التي تعطي المجال لكل تركيبات وشروط المادة للظهور

ومع هيغل خطا الفكر إلى الأمام كنتيجة لكشف وحل التناقضات القائمة ضمن المفاهيم. اما طبقاً لتعاليمنا المادية، فإن هذه التناقضات في المفاهيم لم تكن إلا انعكاسات ترجمت إلى لغة الفكر، على انها التناقضات ضمن الظواهر تبعاً للطبيعة التناقضية لأسسها العامة، أي الحركة.

مع هيغل، فإن مجرى الأشياء حدد بمجرى الأفكار بالنسبة لنا، فإن مجرى الأفكار يُفسّر من قبل مجرى الأشياء، ومجرى الفكر بمجرى الحياة.

لقد وضعت المادية الجدل في مكانه الصحيح، وبذلك أزاحت القناع الغامض الذي لفّ به هيغل الجدلية. وأصبحت الصفة الثورية للجدلية تحت دائرة الضوء

---

* «يبدو لنا أن المادية والمنطق الجدلي هما عنصران يمكن اعتبارهما على أنهما لا يتنافسان من الناحية الفلسفية» كما قال السيد ن. ج في كتاب Russkoe Bogatstvo، فريدان، ص ٩٥.

وقد كتب ماركس أن: « الجدلية في شكلها الغامض أصبحت موضة العصر في ألمانيا، لأنها تحول الحالة القائمة للأشياء وتعظمها وفي صيغتها العقلانية، فإنها لشيء مقيت وفاضح للبورجوازية وأساتذة مذهبها، لأنها تتضمن في فهمها وإدراكها الإيجابي لحالـة الأشياء القائمة، فهم نفي تلك الحالة في تحطمها الحتمي في الوقت نفسه لأنها تهتم بكل تطور تاريخي ».

الآن، حان الوقت لأن نتحول إلى شيء آخر لقد تعرفنا حالاً على أن قاعدة اوبرويغ صحيحة. وتعرفنا إلى اية درجة كان هو محقاً - عندما حدد أن الأشخاص المنطقيـين يعطون أجوبة محددة لأسئلة محددة كالسؤال عمّا إذا كانت خاصية معيـنة تنتمي إلى موضوع معين. ولكن لنفترض أننا لا نتعامل مع موضوع بسيط، بل موضوع مركب ومعقد يتحد بنفسه ليعارض مباشرة الظواهر التي تتعارض فيها الخصائص مباشرة. فهل يمكن تطبيق قاعدة أوبرويغ على موضوع كهذا؟ لا، لأن أوبرويغ نفسه، الذي يعد مناوئاً للجدلية الهيغلية ولترندلينغبرغ، وجد أن هذا الموضوع يجـب أن يبحـث طبقـاً لقاعـدة أخرى هي قاعـدة مُركب الأضداد (Principium Coincidentiae oppositorum). ولكن الغالبية العظمى من الظواهر التي يهتم بها علم الطبيعة وعلم الاجتماع تنتمي إلى قائمة المواضيع التي تقع تحت هذه الزمرة: الظواهر الأكثر تعارضاً تتحد في أبسط كتلة للبروتوبلازما، في حياة أكثر المجتمعات تخلفاً وبالنتيجة، فإن المنهاج الديالكتيكي (الجدلي) يجب أن يحتل مكاناً هاماً في علم الطبيعة وعلم الإجتماع وحالما يأخذ المنهاج الديالكتيكي مكانه بينهما، فإن هذين العلمين يحرزان تقدماً ملحوظاً

والآن، هل يجب على القارىء أن يعرف كيف كسبت الجدلية مكانتها في البيولوجيا (علم الأحياء)؟ إذن لنستعد المنازعات التي قامت حول الشيء الذي أنشأ الأنواع والأجناس الذي تأثر بظهور نظرية التحول. لقد كان داروين ومؤيدوه مع الرأي القائل بأن الضرورة المختلفة لنفس الجنس من الحيوانات أو النباتات لم تكن إلا سلالات عديدة متطورة لنفس الشكل الأصلي. أما مناوئو داروين فلهم وجهة مختلفة تقول بأن كل أنواع الحيوانات والنباتات مستقلة كلية عن بعضها الآخر، وأن الأفراد فقط هم الذين ينتمون إلى نفس النوع الذي ينتمي لشكل عام واحد وقد شُرح هذا المفهوم نفسه للنوع من قبل ليناوس Linnaeus الذي قال: « إن هناك العديد من الأنواع

والأجناس كما خُلقت من قبل الخالق الأسمى، الله». وهذا القول يشكل رأي ميتافيزيقي صرف، طالما أن الميتافيزيقيا تعتبر أن الأشياء والأفكار «معزولة، ويجب النظر فيها واحدة بعد الأُخرى وكل واحدة على حدة، تعتبر كل واحدة فيها موضوعاً للبحث» (أنجلز) أما الديالكتيكية، من الناحية الأخرى، فإنها تفهم الأشياء والآراء، بحسب قول أنجلر، «من خلال صلاتها الأساسية، وتسلسلها، وحركتها، وأصلها ونهايتها وهذا المفهوم أخذ يسكل جزءاً مُمماً في علم البيولوجيا منذ زمن داروين، وسيبقى هكذا مهما كانت التصحيحات التي ستقدم إلى نظرية التحول مع التطور، الأكثر للعلم.

ولنفهم القيمة العظيمة للجدلية في السوسيولوجيا، يكفي أن نذكر كيف أن الاشتراكية قد تحولت من خطة للإصلاح إلى علم.

إن الاشتراكيين الطوباويين قد تبنوا الفكرة المجردة عن طبيعة الإنسان، وحكموا على الظواهر الاجتماعية من خلال قاعدة «نعم - نعم ولا - لا إن الملكية الخاصة إما أن توافق أو لا توافق الطبيعة الإنسانية، وكذلك الاسرة الاحادية الزواج إما أن تتطابق وتتكيف مع الطبيعة الإنسانية، أو لا تتطابق، وهكذا وحيث أن الطبيعة الإنسانية يفترض كونها غير متغيرة، فقد كان علماء الإجتماع محقين في ظنهم أن نظاماً اجتماعياً واحداً فقط هو الذي يمكن أن يسجم مع الطبيعة الإنسانية أكثر من بقية الأنظمة. ومن هنا ظهرت المحاولات من أجل إيجاد هذا النظام الأفضل، أي ذلك الأكثر توافقاً مع الطبيعة الإنسانية. وهنا، فإن كل مؤسس لأحد المدارس ظن أنه قد اكتشف النظام المطلوب، وكل واحد مبهم قدّم خطته الخيالية. فقدم ماركس المنهاج الديالكتيكي إلى الإشتراكية وبهذا حولها إلى علم، مسدداً بذلك ضربة قاتلة إلى الطوباوية ولم يحتكم ماركس إلى الطبيعة الإنسانية، فهو لم يعرف أي قانون أو عرف اجتماعي يتطابق أو لا يتطابق مع الطبيعة الإنسانية. وفي كتابه «فقر الفلسفة Poverty of Philosophy كتب ملاحظة مميزة في توبيخه للسيد براودهون Mr. Proudhon: «إن السيد براودهون لا يعلم أن كل التاريخ هو لا شيء سوى التحول المستمر للطبيعة الإنسانية»* وفي كتابه «رأس المال» Capital يقول: إن الفرد بتأثيره

* Misère de la Philosophie, novelle édition, Paris, 1896, P. 204.

علـى العالم الخارجي ومحاولته لتغييره، إنما يغير طبيعته نفسها في نفس الوقت »* هذه هي وجهة النظر الديالكتيكية التي تجلب الضوء على مسألة الحياة الإجتماعية. لنأخذ على سبيل المثال الملكية الفردية. لقد كتب اليوطوبيون الكثير وتناقشوا كثيراً فيما بينهم وتناقشوا أيضاً مع علماء الإقتصاد حول ما إذا كان يجب إبقاء الملكية الفردية، أي بعبارة أخرى، إذا ما كانت تتوافق مع الطبيعة الإنسانية. لقد وضع ماركس هذه المسألة على أساس ملموس. فقد ذكر أن « أشكال الفقر وعلاقاته مرتبطة بتطور القوى المنتجة إن كل درجة من درجات تطور هذه القوى تتوافق مع شكل معين فقط، ولكن لا يمكن أن يكون هناك قرار نهائي ومطلق، طالما أن كل شيء مرن، وكل شيء متغير، « الحكمة تصبح جنوناً، السعادة - تعاسة

لقد قال هيغل مرة: « إن التناقضات تقود إلى الأمام ». وقد وجد العلم العديد من الاثباتات على هذه النظرة الديالكتيكية في الصراع الطبقي، بدون اعتبار للشيء الذي لا يمكن فهمه عن التطور الروحي والإجتماعي لحياة مجتمع الطبقات.

لماذا إذن يطلق على « منطق التناقض »، الذي هو انعكاسٌ لتقدم الحركة الأزلي في العقل الإنساني، يطلق عليه اسم الديالكتيكية (الجدلية)؟ ولتجنب أي نقاش معيق عن المادة، سأقتبس من كتابات كونو فيشر Cuno Fischer ما يلي:

« إن الحياة الإنسانية قد تقارن بحوار في هذا الخصوص، فبالنسبة للعمر والتجربة فإن آراءنا في الناس والأشياء تتحول بالتدريج، مثل آرائنا في المنازعات القائمة أثناء مجرى المجادلات المثمرة والغنية بالأفكار وإن هذا التحول التلقائي والضروري في نظرتنا إلى الحياة والعالم هو الذي يشكل التجربة... ولهذا السبب سمّي هيغل، مقارنته لسير تطور الوعي مع سير المجادلات الفلسفية، بالجدل أو الحركة الجدلية. وقد تبنى هذا التعبير أفلاطون وأرسطو وكانت، ولكن كل منهم تبناه بمعنى « هام ومميز ومختلف عن الآخرين، ولكن هذا التعبير لم يصل إلى قيمته الحقيقية إلا مع هيغل**

وهناك نقاد غيرهم لم يفهموا لماذا أن بعض الآراء، كآراء لينايوس Linnaeus في

---

* Das Capital, III, Auflage, S. 155 56.

** هيغل، « حياته وأعماله » His Life and Works، نصف الجزء الأول ا، ترجمة ن. و لوسكي، القديس بيترسبورغ St. Petersburg، ص ٣٠٨

أنواع الحيوانات والنباتات، توصف على أنها غيبية (Metaphiysical). ومن الواضح أن هاتين الكلمتين - علم ما وراء الطبيعة Metaphysics والغيبية Metaphysical - تعنيان شيئاً مختلفاً تماماً وسنحاول أن نشرح هذا الأمر بوضوح

ما هي الميتافيزيقيا؟ وما هو موضوعها؟

إن موضوعها يسمى المطلق (غير المشروط) ما هي الصفة المميزة الرئيسية للموضوع التام الخالي من الشروط؟ إنها الثبات. وهذا ليس بمستغرب، طالما أن غير المتحفظ) لا يعتمد على الظروف (الشروط) المتغيرة للزمان والمكان التي تغير المواضيع الأساسية المقبولة لدينا ولهذا فإنه لا يتغير ما هي إذن الصفة المميزة لتلك المفاهيم التي كانت وما زالت تستعمل من قبل أولئك الأشخاص الذين يسمون في لغة الجدلية (الديالكتيكية) بالماورائيين؟ هنا أيضاً الجواب هو الثبات، كما لاحظنا في مثال لينايوس وتعاليمه في الأجناس. وهذه المفاهيم، في ذاتها، غير متحفظة ومشروطة أيضاً لذا فإن طبيعتها مطابقة لطبيعة المواضيع التامة (غير المتحفظة)، التي هي المادة الأساسية للميتافيزيقيا ولهذا السبب أطلق هيغل كلمة ميتافيزيقي على كل ما هو مطور من قبل العقل من مفاهيم، أي تلك المفاهيم المتعارف على أنها ثابتة ومعزولة عن بعضها البعض بثغرة متعذرة الاجتياز لقد كان نيك ميخايلوفسكي Nik. Mikhailovsky يعتقد أن أنجلز هو أول من استعمل كلمة «ميتافيزيقي» و«ديالكتيكي» في معناها اللذين نعرفهما بهما ولكن هذا ليس بصحيح، إذ أن هذين التعبيرين كانا يستعملان أصلاً من قبَل هيغل*

وأستطيع القول أن هيغل كانت له ميتافيزيقيته الخاصة. ولكن ميتافيزيقيته هذه دمجت مع الجدلية، وفي الجدلية لا يوجد شيء ثابت، كل شيء في حركة، وكل شيء يتغيّر

Chexbress./Vevey, July 4, 1905.

---

* انظر في - ٨١ من الجزء الأول لكتاب هيغل الموسوعة الضخمة Great Encyclopadia.

الوطنية والاشتراكية

في مستهل إصدار كتابي « يوميات » Diary، أعلمت قرائي أنه من بين الموضوعات والأحداث التي سأطرحها، هنالك موضوع مهم ليس بالنسبة لنا فقط، نحن الديمقراطيين الاجتماعيين الروس، بل لكل الديمقراطيين الاجتماعيين في العالم. وأحد هذه المواضيع هو بلا شك السؤال عن علاقة الوطنية بالاشتراكية، هذا السؤال الذي أخذ يكبر خصوصاً بعد البلاغ المتناقض والشهير للاشتراكي الفرنسي هارفِ Harvé. وبهذا الخصوص، فقد أخذت هيئة رئاسة تحرير صحيفة La Vie Socialiste على عاتقها إجراء استفتاء كامل، فطلبت من الاشتراكيين في العديد من البلدان أن يكتبوا عن آرائهم حول هذا الموضوع وقد تلقيت أنا أيضاً دعوة مماثلة. وكان ردي موجوداً في الرسالة التالية الى محرري الصحيفة المذكورة:

رفاقي الأعزاء:

لقد حان الوقت كي أجيب طلبكم. صحيح أني متأخر بعض الشيء، ولكن أن تفعل متأخراً أفضل من أن لا تفعل أبداً ان أسئلتكم كانت كما يلي:

١) ما هو رأيك في تعبير « البيان الشيوعي » Communist Manifesto بأن العمال ليس لهم أي وطن أصلي

٢) ما هي الأعمال والأشكال الدعائية التي تطلبها الدولية من الاشتراكيين، بالنسبة الى العسكرية، « الاستعمارية »، وما هي أسبابها ونتائجها؟

٣) ما هو الدور الذي يجب أن يلعبه الاشتراكي في العلاقات الدولية (التعرفة، قانون العمل الدولي، الخ)؟

٤) ما هو واجب الاشتراكي في الحرب؟

ومن اللائق أن أبدأ بأول سؤال.

إن بعض الناس يظنون أن الأسطر التي يقرأونها في « البيان الشيوعي » هي مجرد تعبير عن سخط ماركس وأنجلز على الوضع المُقلق للطبقة العمالية في المجتمع الرأسمالي، أكثر مما تعبر عن رأيهما في العلاقة بين الوطنية والاشتراكية. فمثلاً، لقد وصف جوريه Jaurés في نقاشه مع هارفِ كلام البيان بأنه هروب لغوي متشائم، يمكن تفسيره جزئياً بالظروف التي كانت قائمة أثناء كتابة البيان الشيوعي، حيث كانت الأزمة الاقتصادية في ذروتها وكان العمال مجردين من حقوقهم الأساسية. وقد كان لبيرنستاين تقريباً نفس الرأي. بالنسبة له، فإن الفرضية التي نبحث فيها يجب الحكم عليها من خلال معرفة حقيقة مُعينة هي أنها عندما قدمها ماركس وأنجلز في بيانهما الشهير « لم يكن للعمال في أي مكان حق التصويت، أي حق المشاركة في الحكومة »!

وأنا لا أوافق على رأي جوريه ولا على رأي بيرنستاين.

إنهما إن كانا محقين، فإن هذا يعني تقليص دور وحدود الاشتراكية الدولية من أجل الوطنية؛ طالما أن بروليتاريي الدول الرأسمالية المتقدمة كان لهم الجزء الأكبر من الحقوق السياسية التي جردوا منها عشية الحركة الثورية لعام ١٨٤٨، ومذاك أصبح بوسع البروليتاريا الروسية نيل الحقوق المدنية. وهذا يعني أنه على الدولية التراجع من أجل « توسع للنجاح الذي أحرزته حركة العمال العالمية. ويبدو لي أن ما حصل هو العكس تماماً، فقد اخترقت الدولية عقول وقلوب البروليتاريين، وأصبح تأثيرها الآن أقوى بكثير مما كان عليه وقت إصدار البيان الشيوعي. إني اعتقد أن فرضية ماركس وأنجلز لا تحتاج أي تبرير، وإنما تحتاج تفسيراً صحيحاً

إن العبارة التالية: « إن العمال ليس لهم « وطن » كانت قد كتبت في رد على الإيديولوجيين الذين اتهموا برغبتهم في « إلغاء الوطن »، ومن الواضح لهذا، أن كاتبي البيان كانا يتحدثان عن « الوطن » بمعنى محدد تماماً، هو المعنى الذي أعطي لهذا المفهوم من قبل الايديولوجيين البورجوازيين. لقد أعلن البيان الشيوعي أن العمال ليس لهم وطن كهذا وقد كان هذا صحيحاً في ذلك الوقت؛ وما زال صحيحاً في يومنا هذا، حيث البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة لا تتمتع بالحق السياسي، سواء كان هذا التمتع موسعاً وطويل الأمد أم لم يكن، وسيبقى صحيحاً في المستقبل مهما تكن المكاسب السياسية، التي ستجنيها الطبقة العاملة، كبيرة.

وفي الحقيقة، أيها الرفاق، إنكم لن تنسوا كيف صوّر جوريه Jauré في قاعة الإليزيه بونمارتر Sall Elysée-Montmartre، وطنية المستقبل السعيد حينما تصبح الشيوعية طريقة الانتاج السائدة. إن «الوطن» سيبقى ممثلاً فقط للصفات الروحية الفطرية المميزة «للأفراد». «وكما أن الأفراد بصفاتهم المميزة وباختلافهم وفروقهم المميزة لن يتلاشوا في التنظيم الاشتراكي بل سيبقون ويتماسكون في تآلف وانسجام، فإن أصلهم وأصل طبيعتهم، أي أوطانهم الأم - كالوطن الإنكليزي، الوطن الفرنسي، الوطن (الأصل) الألماني، الوطن الروسي، الوطن الصيني (عندما يتجرد العرق الأصفر من تأثير نفوذ العرق الأبيض الجائر) إن كل هذه الأوطان الأم كلّ بشخصيتها الأخلاقية التي شكلها التاريخ، وكلّ بلغتها وأدبها الخاص، كلّ بمفهومها الخاص في الحياة، بذكرياتها، بآمالها، بعاطفتها، بعقلها، بميولها الخ، إن كل هذه الخصائص ستشكل الانسانية الشيوعية العظمى للغد». ولكن النقطة الأكثر أهمية بالنسبة لي هي أن «وطن» المستقبل، كما صوّره جوريه لنا، ليس كالوطن الذي كان الصحفيون البورجوازيون يضعونه نصب أعينهم أثناء مهاجمتهم للشيوعيين، والذي تحدث عنه ماركس وأنجلز أثناء دحضهم لأولئك الصحفيين. إن الأوطان العديدة التي ذكرها جوريه من أجل المستقبل ما هي إلا جنسيات، فاذا كان مؤلفا البيان قد أعلنا أن العمال لم يكن لهم جنسيات فإن هذا الكلام لن يكون هروباً لغوياً متشائماً، بل هراء سخيف. وعلى كل حال، فإنهما لم يكتبا عن الجنسيات بل عن الأوطان الأم، وما هو أكثر أنهما لم يكتبا عن الأوطان التي ستسود، حسب رأي جوريه، تحت ظل الشيوعية، بل عن الحاضر الذي يسود تحت ظل حكم الرأسمالية الجائر الآن.

والآن، ما هي الصفات التي تميز الوطن الأم؟ لقد دلّ جوريه نفسه على هذه الصفات، فقد قال أنه بعد «الثورة الاشتراكية التامة والحاسمة» (La revolution social complète et déjinitive)، فإن الوطن سيتوقف عن بقائه «كقوى لعدم الثقة والاضطهاد المتبادلة». وهكذا فإن «الوطن»، كما هو الأمر في الوقت الحاضر وتحت ظل الحكم الرأسمالي، لا يفيد في تفسير الخصائص الروحية للشعوب المختلفة فقط، بل يفسر عدم الثقة المتبادلة بين الشعوب، ويشرح الاضطهاد الذي يقع على أحد الشعوب من قبل شعب آخر إذن، ماذا يجب أن يكون موقف البروليتاريين من البورجوازيين ومن الوطن؟

لقد قال البيان الشيوعي أن العمال لم يكن لهم وطن كهذا، فهل كان مؤلفا البيان على حق؟

إن ردهما لم يكن « هروباً لغوياً تشاؤمياً » ولم يكن بحاجة الى تبرير بل بالعكس، إذ يجب جعله أساس كل السياسة الدولية للبروليتاريا الاشتراكية.

لقد قال ماركس أن البروليتاريا الألمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. أما جوريه فقد قال: « لا إن كانت Kant باستقلاله، وفيخته Fichte وفخره بالوعي المطلق، وهيغل بجدليته الثورية، لا يمكن فهمهم إلا من خلال الطبقة العاملة، ولا يمكن تجسيدهم إلا من خلال طبقة البروليتاريين هذه التي تهدف الى تحرير كل الإرادات، والى ترك الطبيعة تحت سيطرة القانون الأخلاقي للوعي فقط، وأن تفتح للجدلية الأبدية آفاقاً جديدة من الثورات الإنسانية اللامتناهية ».

ويجب أن أقول هنا أنه ليس عندي أية فكرة عن المقصود بترك الطبيعة تحت سيطرة القانون الأخلاقي فقط، وأغلب ظني أن البروليتاريا الثورية نفسها لن تنجح في فهم هذه المشكلة. علاوة على هذا، فإني لا أفهم علاقة هذا الحديث بفكرة ماركس وأنجلز بأن العمال ليس لهم وطن.

ثم يتابع جوريه قائلاً: « وهذا هو ردي لأولئك الذين يقولون بأن للطبقة العاملة بأنه ليس عليها أن تهتم بالأمور المتعلقة بالوطن ». مرة أخرى استغرب هذا الكلام، لأن ماركس وأنجلز لم يقولا أبداً ما ذكر على لسان جوريه، وإنما عنيا بأن العمال وإن كانوا يهتمون بالأمور المتعلقة بوطنهم إلا أن هذا لا يعني بالضرورة كونهم وطنيين. إن القوة والسيطرة السياسية، وديكتاتورية الطبقات هي « أمور » متعلقة ومرتبطة بالوطنية « الوطن » بلا شك، وقد شرح ماركس وأنجلز للعمال الكثير عن أهمية كسب هذه القوة. إن جوريه مخطىء في القول بأن الموقف السلبي من فكرة « الوطن » هو مثل عدم الاهتمام بالمكتسبات الثقافية من قبل الشعب. إلا أنه في الحقيقة، أن نجاحات الثقافة هي التي تقود الشعب إلى فهم دقة وأهمية هذه الفكرة.

لقد اتُهِم هارفِ Harvé من قِبَل جوريه Jaurés بالسفسطة. وكان من الطبيعيَ أن يرد هارفِ على توبيخ جوريه بمثله فقال بأن مناقشات جوريه تذكرنا بالسفسطة التي كان يرجع اليها الاقتصاديون البورجوازيون حينما يريدون التأكيد على أن إلغاء رأس المال

يعادل أو يعني إلغاء وسائل الانتاج. ولكن في الحقيقة، رأس المال شيء ووسائل الإنتاج شيء آخر مختلف تماماً وبنفس الطريقة، فإن الانتصارات الثقافية وحضارة شعب ما شيء، و« الوطن » شيء آخر والشرط الأساسي لبقاء الرأسمالية هو عدم وجود وسائل الانتاج في يد الغالبية العظمى للشعب. كما أن عدم احترام حقوق الأوطان الأخرى الغربية، وهو ما سماه جوريه نفسه بروح الإنتماء، هو شرط سيكولوجي (نفسي) أساسي من أجل حب الفرد لوطنه. وإذا كان على البروليتاريا « تحرير كل الإرادات »، فإنه من هذا المنطلق يجب ظهور فكرة الوطن.

وأشار جوريه الى الصحفي المشهور أرماند كاريل Armand Carrel، مرة، الذي وجد الشجاعة الكافية لمعارضة وطنه عندما قام بحرب غير عادلة ضد إسبانيا ونستطيع أن نضيف، أنه أثناء الثورة البولندية عام ١٨٦٣ لم يرض بعض الجنود الاشتراك في قتل جيرانهم الذين يناضلون من أجل حريتهم، فاشتركوا في صفوف « المتمردين » البولنديين. وصحيح أن مثل هذا العمل مشرف بالنسبة لشعب فرنسا وشعب روسيا وبطولي، إلا أنه يعتبر من الناحية الوطنية عار ومن أكبر الجرائم: الخيانة العظمى.

إن فكرة الوطن، تربط أبناء البلد الواحد برباط وثيق في كل ما يتعلق بمصالح هذا البلد التي تعارض مصالح البلاد الأخرى. يقول بطل إحدى روايات تورجينيف Turgeneve: « إن الفلاح الأخير، والشحاذ الأخير في بلغاريا يحلمان نفس الحلم الذي أتمناه. وكلنا لنا هدف واحد »، أي تحقيق استقلال بلغاريا. إن هدف كهذا يستحق أن تتعاطف معه تلك الطبقة التي نناضل من أجل « تحرير كل الإرادات ». ولكن يجب أن لا ننسى أن الوطنيين الأتراك كانوا يناضلون من أجل هدف معاكس، ألا وهو المحافظة على الحكم التركي في بلغاريا

وخلال ثورة عام ١٨٩٧ في جزيرة كريت، كتب « الشباب الأتراك » Young Turks الذين كانوا يقومون بنشر صحيفة العثمانيين Osmanliz في جينيف، أن كريت تتبع تركيا طبقاً لحق الفتوحات. وهذا طبعاً إدعاء وطني في شكله البسيط والصرف.

ولكن هذه الوطنية الخالصة ممكنة في حالتين فقط، فهي، أولا، تفترض أن الصراع الطبقي على درجة غير عالية من التطور، وثانياً، أنه ليس هناك تشابه جلي

وكبير في وضع الطبقات المضطهدة بين العديد من الأوطان. وحينما يتبنى الصراع الطبقي شخصية ثورية دقيقة تمزق كل المفاهيم القديمة الموروثة من الأجيال السابقة، ومتى استطاعت الطبقة المضطهدة أن تقنع نفسها بأن مصالحها هي نفس مصالح الطبقات المضطهدة في البلاد الأخرى وأنها تعارض مصالح الطبقة الحاكمة في بلدها، فعندها تفقد فكرة الوطن الكثير من بريقها وجاذبيتها السابقين. ولدينا كدليل على هذا مثال من اليونان القديمة، حيث كانت الطبقات السفلى من المواطنين تشعر بالتعاطف والتماسك مع الطبقات السفلى للبلاد الأخرى أكثر من تعاطفها مع الطبقات العليا لليونان نفسها. والحرب البيلوبونيزيّة بين الديمقراطيين والارستقراطيين، والتي أثرت كثيراً على مستقبل اليونان، دليل واضح على ما ذكرنا وأي شخص يجب أن يستوضح القيمة التاريخية الوطنية، عليه أن يعتبر من تلك الأدلة. ولكن أهمية تلك الأدلة، والأحداث تقل وتتضاءل بالمقارنة مع ما نراه اليوم من البروليتاريين في حركات التحرير التي يقومون بها

إن الرأسمالية، التي بطبيعتها يجب أن تناضل لكي تخترق حدود أي وطن وأن تخترق كل بلد داخل في التبادل الدولي، هي عامل اقتصادي قوي في تمزيق وتحطيم فكرة الوطن نفسها، التي في شكلها الحالي، كانت من صنع الرأسمالية نفسها إن العلاقات بين المستغِل والمُستغَل هي واحدة تقريباً في كل البلدان الرأسمالية، على الرغم من الفروق المحلية العديدة. ولهذا فإنا نجد أن العامل في أي بلد رأسمالي يتعاطف مع عمال البلاد الرأسمالية الأخرى أكثر من تعاطفه مع مواطنه الرأسمالي. وكما في شروط الإقتصاد العالمي المعاصر فإن الثورة الاشتراكية، التي ستضع حداً لحكم الرأسماليين، يجب أن تكون عالمية. وهكذا فإن فكرة الوطن التي توحد جميع طبقات المجتمع في كلٍ واحد ومتماسك، يجب بالضرورة أن تفتح الطريق الى عقول طبقة العمال - الواعية الى مفهوم أوسع عن تماسك الثورية الإنسانية، أي « عمال كل البلدان »، وكلما ازداد فيض سيل حركة العمال الجديدة القوي، كلما رضخت السيكولوجية الوطنية للسيكولوجيا الأممية.

إن الأممية الاشتراكية الحديثة تنافس أكثر الأعمال نشاطاً واتقاداً من أجل صالح الوطن، ولكنها لا تنافس أبداً في الاستعداد لدعم وطن الفرد، حيث تصبح

مصالحها في صراع من مصالح الإنسانية الثورية، أي، حركة البروليتاريين الدولية الحديثة، أي بعبارة أخرى، التقدم. إن مصالح هذه الحركة تمثل وجهات النظر التي يكون فيها على الاشتراكي المعاصر الذي لا يجب أن يخون مبادئه أن يقيم العلاقات الدولية، سواء عندما تبحث في موضوع الحرب والسلام، أو في موضوع السياسة الاقتصادية على وجه العموم و«الاستعمارية» على وجه الخصوص.

وأنا أدرك تماماً أن ما ذكرته يتضمن قاعدة عامة لا جواباً جاهزاً لكل حالة معينة. ولكن، لنأخذ عبارة ماركس الرائعة، فإن نظريتنا ليست المفتاح الذي سيخفف من حاجتنا لدراسة ظواهر اجتماعية معينة. إن النظرية الاشتراكية المعاصرة هي معادلة الثورة النادرة على تزويدنا بالمعادلات الجبرية. ولكي نستخدم هذه المعادلات بصورة عملية علينا أن نستبدل رموزها الجبرية بكميات حسابية، ولكي نفعل هذا علينا أن نأخذ في حسابنا كل الشروط المعنية لكل حالة معنية. وعندما تستعمل هذه المعادلات والصيغ بهذه الطريقة، فإنها تحفظ طبيعتها الديالكتيكية (الجدلية) الحية من أن تصبح مجرد مبادىء ميتافيزيقية...

إنه من طبيعة المبادىء الميتة أن تؤكد، على سبيل المثال، أنه على الاشتراكيين أن يكونوا ضد أي حرب. لقد قال تشيرنيشفسكي Chernyshevsky مرة أن مثل هذه الأحكام المطلقة غير سليمة، وأكد أن معركة الماراثون كانت حدثاً مهماً ومفيداً في تاريخ الجنس البشري. ولن نناقش في أننا، نحن الاشتراكيين، لا نستطيع إلا دعم الحروب الدفاعية. وهذا سيكون صحيحاً فقط من وجهة نظر المحافظين، ولكن البروليتاريا الدولية، التي تتمسك بوجهة نظرها، عليها أن تقدم اعتبارات عاطفية لكل حرب - سواء دفاعية أو هجومية - تزيح بعض العقبات الهامة من وجه الثورة الاشتراكية.

على كل حال، لا مجال للجدل في أن الحروب الحاضرة بين الشعوب المتحضرة تسبب الضرر الجسيم لحركة تحرير الطبقة العاملة. ولذا فإننا نجد أن العمال هم أكبر وأقوى مؤيدين للسلام*

* ليس هناك أي شك في أن الممارسات الاستعمارية «للوطنية» البورجوازية قد زودت البروليتاريا الدولية بمادة وافية من أجل إدانة حاسمة لهذه الممارسات وما على المرء الا أن ينظر الى قرارات المؤتمر الدولي لعام ١٨٩٣.

وبالإضافة الى هذا ، فإنه من المستحيل إعطاء جواب جاهر وثابت عن السؤال على كيف يجب على البروليتاريين أن يتصرفوا أثناء اندلاع الحروب بين بلادهم. وقد طرح هذا السؤال في المؤتمر الدولي في زوريخ عام ١٨٩٣ وقد قدم دوميلا نيڤنهيس Domela Niewenhuis نفس الاقتراح الذي قدمه هارڤِ: فقد ذكر أن الجواب لإعلان الحرب يجب أن يكون ضربة ضد الخدمة العسكرية. وبحكم كوني مخبر في اللجنة العسكرية في المؤتمر، فقد اعترضت بشدة على هذا الاقتراح وقد أيدني الماركسيون كلهم، في مدى إساءة العناصر شبه - الفوضوية وشبه - البورجوازية التي كانت موجودة في المؤتمر وبأعداد كبيرة. وأنا أعتقد أن فكرة توجيه أية ضربة للخدمة العسكرية هي فكرة ضعيفة وهزيلة. لنتصور أن حرباً نشبت بين بلدين، أحدهما لديه حزب عمال قويّ وفعال والآخر، أقل تقدماً، فيه حركة للعمال حديثة النشوء. ماذا سيحدث لو أن الاشتراكيين دعوا البروليتاريين لتشكيل عائق أو ضربة ضد الخدمة العسكرية، وقبل البروليتاريون بهذا الطلب. إن معرفة النتيجة لأمر سهل. فإن الدولة المتقدمة ستنهزم، والدولة المتأخرة ستنتصر. وهنا، هل يوجد أي ربح لحركة الاشتراكية الدولية في هذا؟ لا، إن أمراً كهذا سيضر كثيراً ولهذا، فان أية ضربة ضد الخدمة العسكرية لن تكون ذات فائدة بالنسبة للحركة.

أما هارڤِ Harvé فإنه يعتقد أنه ضربة كهذه قد تكون مناسبة فقط عندما تكون الحرب قائمة بين بلدين، كل منهما فيه حركة عمال متطورة ومتقدمة. وفي هذه الحالة، فإن الهزيمة التي أشرت اليها سابقاً لن يكون لها وجود؛ ولكن سيكون هناك مجال لاعتراض آخر

ويقر هارڤِ بأن ضربة من هذا النوع تكون ذات معنى فقط عندما تكون الخطوة الأولى للثورة العمالية. وهذا صحيح. ولكن من المؤكد أنه على البروليتاريا الثورية أن تناضل دائماً من أجل الثورة، وحتى بعيداً عن الحروب. إذن، لماذا لا تفعل هذا الآن، في هذا الوقت؟ من الواضح أن السبب هو أنها لم تصبح قوية بما فيه الكفاية بعد. واذا كان هذا صحيحاً، فإن مسألة الجدال هذه تتحول الى مسألة أو سؤال آخر: هل يعطي إعلان الحرب البروليتاريين القوة الكافية والمطلوبة من أجل الثورة؟ ومن الطبيعي أن سؤالا كهذا لا يمكن الإجابة عليه باستعمال صيغة موسعة وصالحة لكل البلدان ولكل الفترات. ومن هذا فقط نستنتج أن البروليتاريا الدولية لا يمكنها أن تتبنى الضربة

الموجهة ضد الخدمات العسكرية كنوع علاج تكتيكي عام؛ إلا أن البروليتاريا الدولية لن تقضي أبداً بعلاج كهذا من أجلها

واذا وجد حزب الطبقة - العاملة المنظم لأي بلدٍ في لحظة إعلان الحرب، أن الساعة قد حانت من أجل الثورة الاشتراكية، فإنه يستطيع أن يرجع الى وسيلة حرب الخدمات العسكرية مع غيرها من الوسائل من أجل تحقيق هدفه العظيم. وعلى كل حال، فإن افتراض ضربة كهذه، سوف يكون موضوع كل الحادثات الدائرة، آخذة بعين الاعتبار كل شروط المكان والزمان.

وفي تلخيص مجمل آرائي في هذا الموضوع، أحب أن أذكر أن قرارات المؤتمر الدولي في بروكسيل لعام ١٨٩١ ما زالت تحتفظ بنفس المعنى. إن أفضل وسيلة للنضال ضد العسكرية هي ليست في هذا أو ذاك العمل الممكن - أو المفترض كونه ممكناً - للطبقة العاملة، بل في مجموع نجاحات حركة التحرير البروليتارية. ونضالنا ضد العسكرية لا يمكن أن نعزوه الى أعمال فردية. إنه عملية متكاملة.

وفيما يتعلق بموضوع قانون العمل، اعتقد أنني أستطيع أن أجيب على هذا الأمر باختصار. إن أحداً منا، نحن الاشتراكيين الدوليين، يشك في أن هذا القانون يجب أن يكون دولياً. وظنّ أو اعتقاد كهذا ينشأ فقط عند الحديث عن المنافسة في سوق العمالة بين البروليتاريين الأقل دقة وضبطاً في البلدان المتخلفة والبروليتاريين الأكثر دقة في البلدان المتقدمة. وفي هذا الخصوص، تبنى بعض رفاقنا فكرة التشريع أو القانون المحرّم. وقد وجدت أن هذه الفكرة على اختلاف مع مبادىء الاشتراكية الدولية. وأنا مقتنع بأنه علينا أن نلتزم بطريقة أو بمنهج آخر في نضالنا ضد هذه المنافسة. وعلى البروليتاريين الثوريين في البلدان المتقدمة محاولة إيقاظ الوعي الطبقي في عقول منافسيهم في البلدان المتأخرة، ومحاولة تنظيمهم من أجل نضال مشترك وموحد ضد الرأسمالية.

إن هذا كل ما أستطيع أن أجيب به، أيها الرفاق، على سؤالكم. إعذروني ان كنت قد أخذت الكثير من وقتكم.

المخلص لكم

ج. بليخانوف

حول كتيب أ. بانكوك

انطون بانكوك: الاشتراكية والدين

مترجم عن الألمانية بواسطة أ.إتنر

وحرره ب.رومیانتسیف. «المكتبة الرخيصة»

لجمعية زناني، رقم ١٢١ السعر: ٥ كوبك ١٩٠٦

كتب المستر ب رومیانتسیف، الذي حرر الترجمة الروسية لهذا الكتيب، مقدمة موجزة له، هذا نصها بالكامل: «يمثل هذا الكتيب محاضرة ألقيت في بريمن بواسطة الدكتور أنطون بانكوك من ليدن بهولندا في ١٤ أيلول ١٩٠٥ في اجتماع حاشد للعمال عقد برعاية اللجنة الثقافية لإتحاد نقابات بريمن والاتحاد الإشتراكي - الديمقراطي ويحفزنا تماسك وجهات نظر المؤلف عن المادة التاريخية ووضوح أسلوب عرضه الشعبي وأفكاره إلى توصية القراء الروس بالإطلاع على هذا الكتيب، وخصوصاً أن هناك ثغرة واسعة في أدبنا حول علاقة الإشتراكية بالدين».

وفي الحقيقة توجد ثغرة واسعة في الأدب - وليس فقط في الأدب الروسي - حول موضوع علاقة الإشتراكية بالدين. وعلى ذلك يمكننا القول بتأكيد بأن ذلك الكتيب سوف يقرأ من قبل أناس كثيرين، وهذا ما يدعوني إلى الاعتقاد بأنه من واجبي أن أكرس انتباهاً خاصاً له هنا. وسأبدأ القول إن اسم انطون بانكوك يجب أن يلفظ بانكوك لا بانكِكْ، ولا يغطي كتيب بانكوك أياً من الثغرات لأنه هو نفسه يحتوي على ثغرات عديدة. وأنت لا يمكنك أن تسد ثغرة بثغرة أخرى، كما تفضل بعض المغرورين. وإذا كان المستر رومیانتسیف يعتبر أنه من الضروري أن نوصي بكتيب

بانكوك إلى القراء الروس فإنه بذلك يؤكد فقط على وجود العديد من الثغرات في وجهة نظرة العالمية.

ومما لا ريب فيه أن انطون بانكوك يملك قدرة ملحوظة ونوايا طيبة. وهو ينتمي إلى الجناح اليساري - الماركسي - في الحزب الديمقراطي - الاجتماعي الهولندي. ومع ذلك فهو «كطبيب» لم يتخرج من مدرسة ماركسية صارمة. وقد اتضح ذلك تماماً من المقالات الفلسفية التي كان يكتبها في مجلة نيوزيت قبل سنتين والتي كانت تحمل أفكاراً ماركسية هزيلة. وهذا الكتيب حول الاشتراكية والدين دليل حاسم بأن ذلك الشاب الهولندي الماركسي قد سيطر على القليل من تعاليم أستاذه.

وهو يقول: «يوجد نظامان علميان ندين بهما إلى كارل ماركس، يمدان معاً أساس هدفنا المطلق والأساسي. وهما الاقتصاد السياسي والمادية التاريخية (ص - ٢٩). ولكن ليس الأمر هكذا إطلاقاً. فهناك نظام واحد، هو نظام المادية الجدلية، التي تتضمن كلاً من الاقتصاد السياسي والتفسير العلمي للمسيرة التاريخية. وأي إمرىء قرأ كتاب «رأس المال» يفهم أن هذا العمل البارز ليس إلاّ «التفسير المادي للعلاقات الاقتصادية في المجتمع البرجوازي، الذي هو في حد ذاته، أي هذا العمل، ذو طبيعة عابرة أو طبيعة تاريخية. ويصف كثير من الناس كتاب رأس المال على أنه عمل تاريخي، ولكن ليس جميع أولئك الناس يفهمون إلى حد بعيد المعنى العميق الشامل لهذا الوصف. وفي الواقع أن انطون بانكوك هو من بين أولئك الذين يتغاصون تماماً عن حقيقة أنَّ وجهات نظر ماركس الإقتصادية الجوهرية متخللة ضمن المفهوم المادي للتاريخ. وبالنسبة إلى الماركسي، يعتبر ذلك نقصاً لا عذر له.

وعلاوة على ذلك، في كلامه عن «المادية البورجوازية يتحدث عن المثقفين «المتنورين» البورجوازيين، الذين «يأملون بواسطة نشر المعرفة أن يبعدوا الجماهير عن رجال الدين والسادة الإقطاعيين». ولعلك تعتقد بأنه يعني الماديين الافرنسيين المشهورين مثل هولباخ وديدرو وهيلفيتشوس؟ ولكن هذا اعتقاد خاطىء إذ أنه كان يستوعب في قرارة عقله» الكتابات الشعبية لبوخنر التي أصبحت الآن عتيقة وباطلة» (ص-٢٢). وهذا أمر سخيف. وهو يؤكد على أنه «لم يكن يوجد أي أثر لعلم الاجتماع» في «المادية البورجوازية». وهذا شيء غير صحيح بالنسبة الى هلفيتشوس،

الذي يستطيع المرء أن يجد في أعماله مبادىء ملحوظة وهامة للغاية عن المفهوم المادي للتاريخ. ولكن أ بانكوك اجتاز خبرة مدرسة ضعيفة ولذلك لم تكن لديه أدنى فكرة عن المادية الفرنسية. فهو يعزو إلى الماديين « توطيد » حقيقة أن « الأفكار تولد في مادة الدماغ » ص (٢٩). ولقد أثبت الماديون الكلاسيكيون أنهم خلاف ذلك الرأي.

ودعونا نعود إلى موضوع الدين. توجد في الصفحة الثامنة من كتيب بانكوك الملاحظة التالية: في الموضوع الذي نبحثه الآن، نفهم بأن الدين كانت ميزته الأساسية دائماً هي الإيمان في « كيان خارق للطبيعة »، المفروض أنه يحكم العالم ويوجه مصائر البشر »

وهذا أيضاً خطأ من ناحيتين. الأولى أن السواد الأعظم من الديانات يعزو التحكم في مصير العالم ليس إلى كيان واحد بل إلى عدة كيانات خارقة (الشرك: الايمان بعدة آلهة). والثانية إن الاعتقاد في وجود كيانات كهذه ما زال لا يشكل الملامح المميَّزة الرئيسية للدين. ولدى مؤلفنا مفهوم هذيل للعمل الذي دعاه أحد الباحثين الانكليز « صنع الدين ».

إن الدين يبدأ فقط عندما تشرع قبيلة ما بالاعتقاد بأنه توجد بين القبيلة وذلك الكيان أو تلك الكيانات الخارقة الخاصة علاقة مُلزمة، ليس للناس فقط، بل حتى لتلك الكيانات. والميزة الرئيسية للدين هي: « الاعتقاد في إله أو آلهة ». ويخطىء بانكوك كثيراً إذا هو تصور بأن الإله يعني الدلالة ذاتها لذلك الكيان الخارق. وطبعاً كل إله هو كيان خارق، ولكن ليس كل كيان خارق يعتبر بالضرورة إلهاً. « فلكي يصبح إلهاً، على كيان خارق كهذا أن يمر عبر عملية تطور ونشوء كاملة ».

ولننظر إلى الأسس التي بنى عليها بانكوك دليله السيء الحظ عن الملامح المميزة للدين. هناك بعض الناس يقولون: نظراً لأن البروليتاريا (طبقة العمال والكادحين) المعاصرة تظهر كثيراً من عدم الأنانية ومن الولاء تجاه المثل الرفيعة، فإنه لا يمكننا القول، كما يفعل بانكوك في سياق كلامه، بأن تلك الطبقة - طبقة البروليتاريا - آخذة بأن تصبح أقل شعوراً بالدين. إن أولئك الناس لا يمكنهم حتى أن يدركوا أو يتصوروا لا أخلاقية عدم الدين. وجواب بانكوك عليهم هو أن الأخلاقية والدين هما شيئان واضحان وأن الميزة الأساسية للدين هي الاعتقاد في الأشياء الخارقة للطبيعة. ثم

يقول أيضاً: « وحتى اليوم، كانت جميع دوافع الإنسان الأخلاقية الرفيعة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذا الاعتقاد وكانت تظهر في زي الدين. وهذا يمكن أن يفهم بسهولة عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار بأن وجهة نظر العالم الشاملة تتجسد في الدين، ولذلك فإن كل شيء وراء نطاق الحياة اليومية يجد ملجأً في الدين، ولكل شيء أصله غير معروف كان يُبحث له عن تفسير خارق للطبيعة ويعتقد بأنه يمكن أن يوجد في الدين. والحقيقة أن حوافز الفضائل والأخلاق المعروفة من قبل جميع الناس تشغل المقام الأول في التعاليم الدينية لا تشكّل على كل حال الملامح الأساسية والخاصة للدين، إن جوهر تلك الملامح هو بالأحرى المبرر لها والطريقة التي يفسرها بها على أنها ثمرة من ثمرات إرادة الله. نحن نعرف سبباً طبيعياً للحوافز الأخلاقية العليا بطبقة البروليتاريا، ونعرف بأنها تنبع من موقعها الطبقي الخاص ».

وهكذا نحن نفسر « الحوافز » الأخلاقية العليا لطبقة البروليتاريا بأنها سبب طبيعي، شيء جدير بالإطراء حقيقة. وكيف نفسر « نحن » إذن « الحوافز » الأخلاقية لطبقات المجتمع الأخرى؟

هل نفسرها بأنها تعود « لأسباب خارقة للطبيعة »؟ بالتأكيد لا ولكن إذا كانت « لا » إذن فعلينا أن نتكلم ليس عن البروليتاريا ولكن بشكل عام عن الانسان الذي يدعوه ماركس « الانسان الاجتماعي ». والماركسيون في الحقيقة لا يعتبرون بأن تطور أخلاقية الإنسان الاجتماعي مشترط بتطور قوى الإنتاج الاجتماعي. وبالدقة نظراً لأن الماركسيين مقتنعون من ذلك، فإن تأكيد بانكوك بأن « الفضائل » تفسر على أنها « ثمرة من ثمرات إرادة الله » تبدو غريبة جداً بالنسبة إليهم. وبالتأكيد فإنه سيتبع ذلك أن الفضائل تقوم على أسس « مثالية تماماً ». وأود أن أسلم هنا بأن هذا ليس تشويشاً للفكر ولكنه ببساطة تعبير سيء الطالع. (وربما يكون ترجمة سيئة حيث أنني لا أملك النسخة الأصلية). ولكن بغض النظر كيف حدث ذلك التشويش فإنه موجود وسوف يؤدي إلى تضليل القارىء إذن، ما هو « هذا الدين » الذي يتحدث عنه بانكوك؟ هل هو الدين الذي ملامحه المميزة هي الاعتقاد بالكيانات الخارقة للطبيعة؟ ولكن أو لم يقل هو نفسه بأن هذه الملامح الأساسية تخص جميع الأديان؟ لماذا إذن « هذا » الدين؟ ومرة ثانية إنه تعبير سيء الطالع لأقصى حد يشوش معنى المؤلف.

وأخيراً، وهذه طبعاً أهم نقطة، يتضح ثانية من خلاصتنا السابقة بأن بانكوك غير

ملم إطلاقاً بالمسيرة التاريخية لتكوين الدين. فهو يعتقد بأن الأخلاقية كانت دائماً « مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدين »، بمعنى الإيمان بالكيانات الخارقة للطبيعة.

ولكن هذا خطأ ففي المراحل الأولى للتطور الاجتماعي. كانت الأخلاقية لا تعتمد كلية على الإيمان بالكائنات الخارقة. ويوجد تأكيد لهذا في الترجمة الروسية لكتاب تايلور « الثقافة البدائية ». ولو كان بانكوك قد عرف هذه الحقيقة لكان عليه أن يذكرها لدحض أولئك الذين يؤكدون بلا سبب منطقي بأنه لا يمكن أن توجد أخلاقية بدون دين. ولكنه لم يكن يعرف ذلك، رغم أنه كان يجب عليه أن يعرفها، ولذلك خاض في جدال مربك أظهر بوضوح بأنه هو نفسه، باستعماله تعبيراً ألمانياً، لم يكن واثقاً من نفسه.

ويقول بانكوك في الصفحة ٢٣ من كتيبه: « إن هذا الشرح يكفي لإظهار أن المادية البورجوازية القديمة والتدين البرورجوازي الجديد يتعارضان مباشرة مع وجهة النظر البروليتارية »* وهذا صحيح فيما يتعلق بالتدين، أما فيما يتعلق بالمادية البورجوازية فإنه غير صحيح إطلاقاً

وبحسب أقوال بانكوك فإنه لا يوجد أثر لعلم الاجتماع في « المادية البورجوازية ». وكنت قد أشرت سابقاً إلى أن الأمر ليس كذلك تماماً، والآن سآخذ الأمر على أنه مسألة مُسلّم بها وأسأل: « هل هذا يثبت بأن المادية البورجوازية معارضة لوجهة النظر العالمية « للبروليتاريا »؟ كلا، إنه لا يثبت ذلك. إنه يثبت فقط بأن « المادية البورجوازية » كانت مادية ذات جانب واحد بالمقارنة مع المادية الجدلية الحاضرة. ولا يمكننا أن نتكلم عن أنها تعارضها فالمادية البورجوازية، أو بعبارة أكثر دقة، المادية الكلاسيكية للقرنين السابع عشر والثامن عشر، لم تفن تماماً، كما يؤكد لنا بانكوك، ولكنها ولدت من جديد في نظام ماركس.

واستنتاج بانكوك النهائي هو أنه لن يكون هناك مكان في الاشتراكية للاعتقاد بالقوى الخارقة للطبيعة. هذا صحيح، ولكنه كان معروفاً منذ أيام ماركس. وقد حصر بانكوك نفسه في تقديم عدة مسلمّات خاطئة كبرهان لهذه الفكرة الصحيحة وكشف عن جهله المطبق للموضوع وهذا ليس كافياً.

---

* وكان قد قال قبل ذلك بشكل صحيح إن التدين ينتشر بين البورجوازيين المعاصرين.

وما زلت بعيداً عن استنفاد جميع أخطاء بانكوك. ولكن تلك التي عالجتها تدل على الحاجة أن نتناول هذا الكتيب بحذر وبتقديم ناشري «المكتبة الرخيصة» هذا الكتيب إلى قرائهم الروس فإنهم في الحقيقة قدموا إليهم مادة «رخيصة» جداً

وسيرى القارىء أنه لا يوجد شيء يشكر المستر رومیانسيتف عليه. وهناك كثير من الناس الآن يحررون ويوصون بأعمال عن مواضيع ليس لديهم هم أنفسهم عنها أدنى فكرة. وهؤلاء الناس الذين ينشرون بحماسة جهلهم العنيد بين العامة، هم لعنة أدبنا الشعبي الذي هو في معظمه أدب مترجم.

الإجابة على استفسار من مجلة Mercure de France عن مستقبل الدين.

أنتم تسألون: هل نحن نشاهد زوال أو نشوء الفكرة الدينية والشعور الديني؟

دعوني أعيد صياغة السؤال من وجهة نظر تطوريه - اجتماعية: أليس زوال الفكرة الدينية هو النهاية الطبيعية لنشوئها؟

ولكي نكون قادرين على الإجابة على هذا السؤال، دعونا نأخذ في حسابنا ماذا كان نشوء الفكرة الدينية حتى الآن. ولكن أولاً، ما هو الدين؟ وإذا استعملنا ما يدعوه إدوارد ب. تايلور «أدنى تحديد لنص الدين»، فسنقول إن الدين هو اعتقاد في الكائنات الروحية المتواجدة جنباً إلى جنب مع الإيمان بالأجساد والمظاهر الطبيعية*

وهذا الاعتقاد الذي **يكوّن العنصر الضروري لكل دين**، يعمل أيضاً على تفسير جميع الظواهر الطبيعية. ولكن في مرحلة أعلى من النشوء الاجتماعي ينضم عنصر جديد - وهو الأخلاقية، إلى العنصر الأصلي.

وتنمو العلاقة بين هذين العنصرين أكثر وثوقاً إلى أن تصل إلى ما يمكنني أن أدعوه «التعريف الأقصى لنص الدين»: فالإيمان بالكائنات الروحية يتحد مع الأخلاقية ويعمل كاقرار لها. وهذا هو السبب في أن **الأخلاقية هي جوهر الدين** لدى كثير من الناس.

---

* هذا صحيح، فالكائن الروحي ليس الاهاً بعد. ولكي يصبح إلاهاً، يجب على الكائن الروحي ان يتم نشوءاً معيناً فالإله هو كائن روحي مرتبط بطقوس متبادلة مع قبيلة معينة أو جنسية محدودة. ولكن كل إلاه هو كائن روحي. وفي الحالة الراهنة هذا كل ما نحتاج أن نعرفه.

ولكنا لا نزال بعيدين مع ذلك عن غاية ذلك النشوء

فالعلاقة التي يبدو أن لا انفصام لها بين الأخلاقية والدين مقدَّر عليها بالتلاشي كنتيجة لتقدم العقل الإنساني.

والتفسير العلمي للظواهر يكون تفسيراً مادياً فقط. إذ إن تداخل الكائنات الروحية قد يشكل ظاهرة لعقل الإنسان البدائي، ولكنه لا يشكل شيئاً بالنسبة الى كل انسان متحضر بشكل نسبي لأنه يتمثل نتائج العمل العلمي.

وإذا كان كثير من الناس يؤمنون بالأرواح والكائنات الخارقة للطبيعة، فهذا مرده أسباب متنوعة، ومع ذلك فأنهم كانوا غير قادرين على التغلب على العقبات التي تمنعهم من تقبل وجهة النظر العلمية.

وعندما تزال تلك العقبات، وهناك كل الأسباب للاعتقاد بأن التطور الاجتماعي سوف يزيلها، سيتلاشى كل أثر للتطور الخارق للطبيعة وتحتل الأخلاقية مكانها الطبيعي. والدين، بالمعنى الأقصى للكلمة، سيتوقف عن الوجود. أما بالنسبة الى الشعور الديني فإنه هو أيضاً سيختفي مع اضمحلال الفكرة الدينية. ولكن يوجد طبعاً محافظة أكثر في المشاعر منها في الأفكار وستظل هناك، في جميع الاحتمالات، بقايا من التحفظات تحدث مزيجاً من المفاهيم شبه المادية وشبه الروحية للعالم.

ولكن تلك البقايا أيضاً هي بدورها مقضي عليها بالزوال، وخاصة مع زوال بعض المؤسسات الاجتماعية التي يقرها الدين،.

ويبدو أن التقدم الانساني هو ناقوس الموت لكل من الفكرة الدينية والشعور الديني والناس الضعفاء أو أولئك الذين لهم ثقة بالدين، يعبرون عن مخاوفهم في مستقبل الأخلاقية. ولكنني أكرر ثانية بأن النظام الأخلاقي يمكن أن يكون له وجود مستقل.

والإيمان بالكائنات الروحية حتى في وقتنا الراهن بعيد عن أنه يكون دعامة للأخلاقية. بل على العكس، فالمعتقدات الدينية للشعوب المتحضرة في وقتنا الحالي، وفي معظم الحالات، متخلفة وراء التطور الأخلاقي لتلك الشعوب

وقد علق و.ك كليفورد على ذلك بدقة بقوله: «إذا لم يكن الناس أفضل من أديانهم، فإن العالم سيصبح جحيماً

جوزيف ديتزغن

اربنست أونترمان، انتونيو لابريولا وجوزيف ديتزغن: كتاب المقارنة بين المادية التاريخية ومادية التوحيد. ترجمه عن الألمانية أ.ناوموف وحرره ونشره ب.دوج: سان بطرسبرغ ۱۹۰۷ جوزيف ديتزغن: النتيجة الإيجابية للفلسفة، رسائل حول المنطق، وخاصة المنطق البروليتاري الديمقراطي. ترجمت عن الألمانية بواسطة ب.دوج وأ.أورلوف، مع مقدمة للطبعة الروسية بقلم ايوجين ديتزغن، وصورة للمؤلف. سان بطرسبورغ ١٩٠٦

يهتم قسم من عامة القراء في ألمانيا وهولاندا وروسيا الآن اهتماماً كبيراً بجوزيف ديتزغن. وقد بدأت أعماله الفلسفية، التي كانت حتى وقت قريب معروفة إلى فئة قليلة، تحدث الكثير في تطور الفكرة الفلسفية بين طبقة البروليتاريا الاوربية المثقفة، وهذا هو سبب اعتبارنا إياها مفيدة في مناقشة الكتب المذكورة أعلاه.

وأول هذه الكتب بقلم الاشتراكي الأميركي إيرنست اونترمان على شكل حاشية للترجمة الإنكليزية للعمل الشهير لأنتونيو لابريولا «Dis Correndo di socialismoe di filsofia» (نشرت ترجمته في شيكاغو عام ١٩٠٦).

ويعتقد المستر دوج أنه من المهم نشر الترجمة الروسية لهذا الكتاب التي قام بها أ.ناوموف. ولكنه كان مخطئاً. فهذا الكتاب لن يضيف أي شيء ذا قيمة للقارىء الروسي. فالمؤلف يلم الماماً ضئيلاً بالموضوع الذي يتناول كتابه، أو بالأحرى كتيبه، شرحه. وإن أي إنسان يفهم هذا العمل - وهم في الحقيقة قلائل في روسيا والخارج لسوء الحظ - يتأكد بنفسه من ذلك بقراءته المقطع الثاني من كتيب أونترمان:

«على عكس مؤسسي الاشتراكية العلمية الجدلية للبحث التاريخي. وهم في الحقيقة بذلك يمتحنون معلوماتهم في الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وفي المادية البورجوازية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولكنهم قيدوا أنفسهم منذ البداية بالمضامين الاشتراكية العملية لنظريتهم الجديدة. وكان عليهم أن يتخصصوا من أجل انجاز شيء عظيم، فاختاروا ببصيرة حاذقة تلك الخصوصيات التي تدنو بشكل مباشر من المشكلات العملية لعصرهم. ولكن إلى أي مدى استطاعوا النفاذ بشكل مستقل إلى كفة المعرفة قبل أن يتخذوا هذا الاختيار، فلا أحد يعرف سوى أولئك الرفاق الذين يتولون أمر المخطوط المشترك غير المنشور لماركس وانغلز المكتوب في عام ١٨٤٥/٤٦. ولكن يمكننا القول بأن هذا المخطوط كان يمكن أن ينشر في ذلك الوقت لو كان أقوى، أي لو

كانت مساهمته في تعريف المادية التاريخية مثل التي زودنا بها جوزيف ديترغن. وقد قوي هذا الافتراض كثيراً حقيقة أن ماركس وانغلز اعترفا بجدارة ديترغن وسمياه « فيلسوف البروليتاريا ». وأظهر الواقع حتى في الكتابات الأخيرة لإنغلز مثل Anti – Dühring وفيورباخ Feuerbach، وفي المقاطع التي تعالج مباشرة مسائل الإدراك والمعرفة، ان الارادة الحرة والوعي الأخلاقي لا يتضمنان أي شيء يدل بشكل مادي على المفهوم الأصلي للوعي الانساني الذي استنبطه ماركس (ص٩٠)

ما هو إذن ذلك « المفهوم الأصلي للوعي الإنساني الذي استنبطه ماركس »؟ يقر المستر أونترمان صراحة بأنه لا يعرف. ولكنه من الناحية الأخرى يعرف جيداً بأن مؤسسي الاشتراكية العلمية عكسوا الجدليات وأوقفوها على قدميها، ولكن ماذا يعني أنهم أوقفوها على قدميها؟ إن المستر أونترمان لا يقول شيئاً حول ذلك، ولذلك دعونا نعود إلى النص الأصلي. يقول ماركس: « بالنسبة إلى هيغل، إن العملية الحياتية للعقل البشري، أي عملية التفكير، التي تندرج تحت اسم « المثل الأعلى » يحولها إلى موضوع مستقل، هي القوى الخلاقة للعالم الحقيقي، والعالم الحقيقي هو فقط الشكل الخالد الظاهري « للمثل الأعلى ». أما بالنسبة لي، فالأمر على العكس، إن المثل الأعلى هو لا شيء سوى العالم المادي يعكسه العقل الإنساني ويترجمه إلى أشكال من « الفكر ».

ما هذا؟ إنها نظرية المعرفة، وعلاوة على ذلك، نظرية أسلوب محدد، « النظرية المادية للمعرفة ». وبالتالي، فإن المستر أونترمان كان لديه كل الفرص لصياغة فكرة ما عن « مفهوم الوعي الإسناني الذي استنبطه ماركس » بدون انتظار نشر الأعمال الفلسفية لماركس وانغلز التي لم تكن قد نشرت حتى ذلك التاريخ. ولكن من الواضح أنه لم يدرك أن تلك الفرصة كانت متاحة له لينتهزها ومثل آخرين قبله، ردد بأن « ماركس وانغلز عكسا الجدليات ». ولكن يبدو أنه غاب عن ملاحظة أنه لم يكن ممكناً لهما أن يفعلا ذلك بدون مساعدة نظرية محددة عن المعرفة. إن المستر أونترمان كاتباً نافذاً صحيح أنه يبدو أن بوسعه أن يبرر ظرفاً « مخففاً »، بأن النظرية الماركسية للمعرفة لا تزال غير متقنة. ولكنه كان بإمكانه أن يساعد في تلك المسألة بممارسته لقدرته الخاصة... لو كان لديه أية قدرة.. وفي السطور المنقولة عن ماركس بأن عملية التفكير بالنسبة الى هيغل تتحول الى موضوع: توجد فكرة مأخوذة من فيورباخ Feuerbach، كانت يجب أن تذكر حتى المستر أونترمان بالحقيقة المعروفة بأن نظرية

ماركس انبثقت « بطريق النقد » من فلسفة فيورباخ Feurbach مثلما انبثقت فلسفة فيورباخ Feurback وبنفس الطريقة من فلسفة هيغل. ولو كان المستر أونترمان قد كلف نفسه مشقة معرفة فلسفة فيورباخ لكان حصل على معلومات كثيرة يحكم بها على نظرية ماركس في المعرفة، ولكنه لسوء الحظ لم يكلف نفسه تلك المشقة. وعلاوة على ذلك فإن رسالة ماركس المعروفة حول فلسفة فيورباخ كان يمكن أن تكشف لمؤلفنا المطلع بشكل دقيق الى أي حد كان ماركس يعتبر فلسفة فيورباخ « غير مرضية ».

وكان ذلك يمكن أن يزوده بوقائع جديدة يستطيع بها أن يحكم على معرفة ماركس بالشؤون الروحية. ولو كان استفاد من تلك الحقائق لوجد بأن دراسة انغلز لأنتي دوهرينغ وفيورباخ هي دراسة عديمة الثمرة، ولكان قد فهم في النهاية بأنه لا مجال لجعل ديتزغن « مُكْمِّلاً » لماركس.

ولكن معرفة المستر اونترمان بنظرية ماركس معرفة سطحية ولا يعرف شيئاً على الا طلاق عن أصله الفلسفي. وأخيراً، والنقطة الأكثر أهمية هي أن أونترمان ليس هاوياً بعلم الفلسفة، ولكنه بكل بساطة غير مثقّف وجاهل.

ولا يدهشنا أنه يجد من الضروري أن « يُكمّل » ماركس. والمألوف اليوم أنه كلما وجد شخص أنه ضليع بالماركسية فإنه يقول بقلق لنفسه: « إن نظرية ماركس تحتاج الى تصحيح وتكملة ».

ويخبرنا المستر أونترمان أيضاً بأن ماركس وانغلز « سدداً الحسابات » بالنسبة الى الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والمادية البرجوازية الفرنسية. حسناً، ولكن كيف فعلا ذلك؟ بالإستفادة مما أمكن الحصول عليه من الفلسفة الألمانية ومن المادية، فالفلسفة الألمانية بينما تحافظ على الطريقة الجدلية، كانت مشبّعة بالمثالية، بينما تجاهلت المادية « البورجوازية* الجدليات تقريباً. وفي جعلها « المادية جدلية »، أنكر ماركس وأنغلز المثالية طوال الوقت. ولكن هذا لا يعني أنه بجعلها « المادية جدلية » إنما ينكران المادية، تماماً مثلما جعل الجدليات تقف على أقدامها لا يعني الانتهاء من أمرها وطبعاً

---

* من الواضح أن اونترمان يعتقد بأن مادية القرنين ١٨ و١٩ كانت بورجوازية في طابعها ولكن مثالية بنفس الوقت. ولكن لماذا يعتقد ذلك، فإنه هو نفسه لا يستطيع تفسيره.

إن المادية الجدلية لأنغلز وماركس تختلف في عدة وجوه عن، المادية الفرنسية للقرن الثامن عشر مثلاً، ولكن هذا الاختلاف هو النتيجة البسيطة والحتمية للتطور التاريخي للمادية.

وبعد كل شيء فإن المادية الفرنسية للقرن الثامن عشر تختلف بدورها ليس فقط عن مادية ديمقراط وابيوقراط، بل حتى عن مادية هوبس وغاسندي. ويتفح من إحدى مقالات انغلز نشرت في جريدة Volksstaat بأنه أوصى الاشتراكيين الفرنسيين أن يعمموا « الأدب المادي الرائع للقرن الثامن عشر بين الطبقة العاملة الفرنسية، وأن مؤسسي الاشتراكية العلمية لم يكونوا بأية حال يحتقرون المادية « البورجوازية » كما يفعل المستر اونترمان « الواسع المعرفة ».

ولكن المستر اونترمان لا يعرف شيئاً على الاطلاق عن كل ذلك، وهو يعتبر نفسه باعتزاز، والشكر للمستر ج - ديتزغن، بأنه أكثر تقدماً بكثير بالمقارنة مع ماركس وأنغلز

ومهما كان الأمر فإن مؤلفنا - اونترمان - مقتنع تماماً بأن فهم ماركس الأساس للوعي الإنساني قد قواه ودعمه بشكل ملحوظ.

ج - ديتزغن.

وما هو النقاش الذي استعمله ليقيم الدليل على اقتناعه في لومه « للماركسية الضيقة »؟ إن بعض المقتطفات من أعمال ج. ديتزغن تثبت بشكل لا يدع مجالا للتساؤل بأن ذلك الرجل الألماني العامل ذا الموهبة العالية، كان له موهبة فلسفية عظيمة، ولكنها لا تتضمن « مبدأ نظرياً واحداً يمكن تعريفه بأنه جديد بالمقارنة مع المبادىء المذكورة في أعمال ماركس وانغلز وفيورباخ ».

إن السيد اونترمان ساذج لدرجة تجعله يعتقد بأن مقتطفاته تلقي ضوءاً جديداً على « مشكلة المعرفة ». وبمقارنة تلك المقتطفات مع بعض الفقرات المقتبسة من أعمال انتونيو لابريولا الراحل، نراه مقتنعاً اقتناعاً كبيراً وهو يشير إلينا بأن تلك المقارنة « تكشف من نظرية عابرة اختلاف تلك المقتطفات النظري المميز وأن المادية التاريخية آخذة في الرحيل عن المجتمع الإنساني »، ووحدة الأصل البروليتاري عن « الكون الطبيعي » (ولستول، ص ٢٤).

وذلك الرجل العجيب الذي قرأ كلاً من دودفيغ فيورباخ وانتي دوهرينغ، لم يفهم

مع ذلك أن المادية التاريخية كانت مجرد تطبيق لعلم الاجتاع على أسلوب الجدليات المادية.

ويبدو أنه لم يقرأ في الحقيقة ذلك الجزء من مقدمة انغلز الى «أنتي - دوهرينغ» حيث يقول المؤلف: بأن ماركس وهو «طبقا» المادية على التاريخ ما هي فكرة «رحيل» المادية التي «تشرح» التطور الاجتاعي؟ المجتمع. الأرض تستريح على الحيتان، والحيتان تستريح على الماء، والماء على الأرض* هل هذا واضح.

كل هذا لم يمنع المستر دوغ من الاعتقاد بأن السيد أونترمان هو كاتب جاد ومن أن يوصي به بحرارة الى القراء الروس. ولكن يبدو أن المستر دوغ هو أكثر سذاجة من المستر اونترمان. فهو يقول: «اكتشف جوزيف ديتزغن المادية الجدلية في نفس الوقت مع ماركس وانغلز - كما اعترف بذلك انغلز صراحة - وبشكل مستقل عنهما (ص - ١٧) وقد يستنتج المرء من ذلك أن ج ديتزغن كان مادياً جدلياً ولكننا نقرأ فيما بعد في كتاب دوغ: «نحن نجد في الحقيقة عدة نقاط تشابه بين بوغدانوف وديتزغن ونحن متأكدون بأن الأول، بتطويره وتوسيعه العمل الفلسفي الذي بدأه سوف يصل في النهاية وحسب منطق الأشياء - بشكل مستقل عن ديتزغن، كما فعل ديتزغن بشكل مستقل عن ماركس - الى وحدة طبيعية البروليتاريا، والتي ربما يطلق عليها إسماً آخر، ولن يكون له نفس المضمون الفلسفي» (ص ٨).

وهكذا فإن تفكير بوغدانوف «الفلسفي» يتطور بشكل طبيعي من اتجاه المادية الجدلية... ألا تخش الله يا مستر دوغ! والاستنتاج: إن القارىء لن يخسر شيئاً لو لم يقع كتيب السيد أونترمان في يده. إذ إن انتاجاً كهذا يكون مفيداً في معنى واحد فقط. وهو حقيقة هبوط مستوى التعليم الفلسفي في الحركة الاشتراكية الدولية في يومنا الحالي. ولكن لا حاجة لتأكيد تلك الحقيقة المقلقة مجدداً ويكفي بأن نُذكّر بأنه في «أرض المفكرين» لم تنل ملاحظات المستر بمنشتاين الانتقادية حول المادية والجدليات استحقاقها بسبب السخرية بها بطريقة بعيدة عن الحق بواسطة الديمقراطيين الاشتراكيين.

والآن بالنسبة الى جوزيف ديتزغن، فإن ابنه ايوجين ديتزغن يصف تعاليم أبيه الفلسفية، في مقدمة للترجمة الروسية، بأنها تتمة هامة للماركسية (ص - ٤). ويقول:

---

* في الأقوال الشعبية الروسية: إن الأرض تستريح على ظهر ثلاثة حيتان.

« إذا استطاع مؤسسو المادية التاريخية واتباعهم في سلسلة كاملة من التحريات التاريخية المقنعة أن يثبتوا العلاقة بين التطور الاقتصادي والروحي، واعتماد التطور الروحي، في التحليل النهائي، على العلاقات الاقتصادية، إلاّ أنهم مع ذلك لم يثبتوا أن الاعتماد الزوحي هذا أساسي في طبيعته وفي طبيعة الكون.

وقد اعتقد ماركس وإنغلز أنهما قد أخرجا الأشباح الأخيرة للمثالية من مفهوم التاريخ. وهذه كانت خطيئة، لأن الأشباح الميتافيزيقية (الخارقة للطبيعة) تؤسس محراباً لنفسها في الجوهر الغامض للروح الإنسانية وفي الكون برمّته. من شأن علمي وطيد للمعرفة أن يُخرج هنا من هنا (نفس الصفحة).

وبالرغم من جميع احترامنا للذكرى النبيلة للفيلسوف الألماني العامل، وبالرغم من تعاطفنا الشخصي مع ابنه، إلاّ أننا نجد أنفسنا مرغمين على الاحتجاج بشدة على الفكرة الرئيسية للمقدمة التي اقتبسنا منها الفقرة المذكورة أعلاه. فقد ذكرت تلك المقدمة العلاقة بين جوزيف ديتزغن وبين ماركس وانغلز بشكل خاطىء وإذا كان انغلز قد كتب بأن المادية التاريخية قد أخرجت المثالية من ملجأها الأخير، بمعنى من علوم المجتمع الإنساني، فإنه كان يعتقد بأن انتصار المادية على الإيديالية، فيما يتعلق بكل من « طبيعة الكون » والروح الإنسانية، كان حقيقة مطلقة لا تقبل الجدل.

وكان انغلز مادياً مقتنعاً. وطبعاً قد يفنّد المرء ماديته، ولكن لا يجب أن يوجّه اللوم اليه والذي لا يستحقة. ومن الواضح أن ايوجين ديتزغن يعتقد أن المادية لا تتضمن « نقدها الخاص للمعرفة ». ولكن تلك أيضاً هي خطيئة لا يمكن أن يرتكبها إلاّ شخص قليل العلم بتاريخ المادية. وذلك أن كلمات ماركس عن الجدلية المادية التي أشرت إليها سابقاً تحتوي على الأساس الواقعي للمادية التاريخية وفي نفس الوقت، وفي المقام الأول، على تحديد « لنقد المعرفة ». وقد يقال إن ذلك « النقد » جرى تفسيره بشكل مختصر جداً، ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، فما زال يواجهنا السؤال عن كيفية « نقد المعرفة » هذا - والذي هو في الحقيقة مشروح شرحاً موجزاً - ويعرّف « النقد » الذي طرحه مؤلف « الناتج الإيجابي للفلسفة ». وإذا كان هذان النقدان يعارض أحدهما الآخر، فعلينا « أن نختار فيما بينهما، لا أن نلحق أحدهما بالآخر » واذا كان نقد المعرفة « لجوزيف ديتزغن لا يناقض النقد المدروس سابقاً من قبل مؤسسي الاشتراكية العلمية، ولكنه مجرد عرض تفصيلي ناجح تقريباً للنقد، إذن فإنه بالتأكيد

من الغرابة أن نتكلم عن ج ديتزغن بأنه متمم لماركس ويتمم المعنى الذي قصده إيوجين ديتزغن، بمعنى أنه يعطي تجسيداً أو برهاناً جديداً للمادية التاريخية. ويجب أن نضيف هنا بأن « نقد المعرفة » المتضمَّن في تمييز ماركس للجدلية المادية مُعلن بتفصيل أكبر في أعمال انغلز وخاصة في الجزء الأول من « فلسفة أنتي دوهرينغ »*

إن هذا النقد معروض حقاً بطريقة جدلية أكثر منها نظامية. ومع ذلك فاذا كان هذا عيباً، إذن فهو نقد رسمي محض ولا يؤثر على محتوى الآراء الفلسفية التي أعلن عنها انغلز في مناظرته مع دوهرينغ. وعلاوة على ذلك فإن الصيغة الجدلية قد تجعل من الصعب على بعض « المبتدئين في الفلسفة » أن يفهموا انغلز بشكل صحيح. ولكن بالنسبة للناس الذين يغامرون بالكلام عن المدى الذي تتطلب نظرية ماركس أن تدعم به، فإنها صعوبة شكلية لكنها لا يجب أن تكون عقبة في فهم القسم الفلسفي لأنتي دوهرينغ.

ولكن ايوجين ديتزغن لا يذكر حتى هذه الوجهات النظر الفلسفية لماركس وانغلز، كما لو أنه لم يسمع عنهما وهو الشيء الغريب! وبعد ذلك، ما هي القيمة التي يمكن ان نضعها في إشارته الى أن نظرية ماركس هي « ناقصة »؟

يقول إيوجين ديتزغن: « في رأينا، يمكن تمييز أربع مراحل رئيسية للجدليات في القرن التاسع عشر: هيغلية (نسبة الى فريدريك هيغل) أو تأملية بحتة، وداروينية (نسبة الى تشارلز داروين) أو الحياتية، والماركسية أو الاقتصادية التاريخية، وديتزغينية أو أحادية الطبيعة الكونية. (ص ٦).

وعلى ضوء ما ذكرناه، فإن من الواضح أن وصف الجدليات المادية بأنها جدليات تاريخية - اقتصادية هو خطأ فاضح. ويثبت هذا الخطأ بوضوح بأن إيوجين ديتزغن فشل في فهم مكانة نظرية ماركس في تاريخ الفلسفة وعلاقتها بفلسفة فيورباخ، الذي كانت آراؤه بدون أدنى شك أحادية الطبيعة.

وطالما أنه فشل في السيطرة على تلك الحقيقة الهامة جداً فإنه كان من الأفضل لو أن ايوجين ديتزغن قد امتنع عن محاولة إظهار ما هو « ناقص » في نظرية ماركس.

---

* (ملاحظة من مجموعة « من الدفاع الى الهجوم ») نقد فيورباخ لفلسفة انغلز التأملية كان الأساس لهذا النقد (انظر كتيبي « المشاكل الأساسية للماركسية »).

وسيكون من المفيد أن نذكر هنا نقطة أخرى، وهي أن إيوجين ديتزغن يصف جدليات هيغل بأنها «تأملية محضة».

وعلينا فقط أن نفكر حلياً في السطور التالية التي كتبها ا ديتزغن نفسه، فقط لنعرف كم هي ساذجة. فهو يعتبر بأن جدليات أبيه تزودنا بمفتاح المعرفة الانتقادية للآتي:

١ - «حل جميع الألغاز. (كذا) بالتطبيق الثابت للاسلوب الجدلي المنتج للاستقصاء الذي ينبثق بوعي من الحقيقة الحسية أو الصلبة، ويؤسس نفسه على الوحدة العضوية للوجود، قادر على التوفيق بين التناقضات وأن يميز في نفس الوقت بقوة الأضداد النسبية المحدودة المتواجدة.

٢ - التفهم الأساسي الأكثر للمادية التاريخية، والتحليل الماركسي لطريقة الإنتاج الرأسمالي، يُظهران بوضوح الى البروليتاريا وسائل وأهداف تحررها الاقتصادي في ظل الاشتراكية.

٣ - حل مشاكل البداية والنهاية، والعلاقة بين الشكل والمضمون، وبين المظهر والجوهر، وبين القوة والحق، وبين المقارنة مع المجتمع والطبيعة، وبين السبب والهدف، وبين الحرية والتبعية، وبين المساواة والتفوق، وبين المؤقت والخالد، وبين النسبي والمطلق، وبين الخاص والعام.

٤ - معرفة جوهر الأشياء والظواهر أو معيار الحقيقة النسبية.

٥ - الغاء المعارضة بين المادية والإيديالية (المثالية)». (نفس الصفحة).

أما بالنسبة الى تفهم كامل أكثر للمادية التاريخية وتحليل الرأسمالية، فإننا سوف ننتظر حتى تتضح تلك الأصول في الأعمال المجتمعة لايوجين ديتزغن نفسه، أو أعمال بانكويك Pannekoek أو أي كتّاب آخرين يفضلون «مفتاح» جوزيف ديتزغن Joseph Dietzgen لاسلوب كارل ماركس. وبالنسبة الى حل «جميع الألغاز» المتعلقة بمواضيع البداية والنهاية، والعلاقة بين الشكل والمضمون إلخ... الخ... فإننا نسأل ايوجين ديتزغن Eugene Dietzgen أليست هذه مجرد «جدليات تأملية محضة»، أو لم تتعامل فلسفة هيغل Hegel مع كل هذه الأمور؟

ولعله سوف يخبرنا بأن هيغل حل هذه الأسئلة التأملية (بمعنى الأمثلة الخاصة بعلاقات المفاهيم المتبادلة) بشعور الشخص المثالي، في حين أن مؤلف «النتيجة الإيجابية

للفلسفة » يعطيها حلاً ذا « طبيعة أحادية أو واحدة ». ولكن هذا يمكن أن يعني فقط بأن جدليات هيغل لها أساس مثالي، بينما جدليات ج. ديتزغن لها أساسها بوجهة نظر عالية ذات « طبيعة أحادية ». ويتبع هذا بشكل حتمي أن جدليات هيغل لها ملامح رئيسية مميّزة أساسها ايديالي. لماذا إذاً لا يدعوها إيوجين ديتزغن (مثالية) عوضاً عن استحضار لقب جديد غير دقيق وغير ملائم لها؟ إن المصطلحات الفنية الفلسفية غير الدقيقة تؤدي الى عدم وضوح المفاهيم الفلسفية والى أن تلك المفاهيم تعطي أحياناً وبشكل عرضي أهمية لهذه المصطلحات الفلسفية وتكون دليلاً عليها

ولكن إيوجين ديتزغن كاره لاستعمال عبارات « مثالية » « ومادية » لأنها تذكّره بمفاهيم « ذات جانب واحد »، وقد ألغى أبوه التعارض بينهما القائل بأنها كل واحد. والآن دعونا نرى بوضوح كيف يلغي ج ديتزغن التعارض بين المثالية والمادية.

إنه من الضروري من أجل الغاء التعارض بين مفهومين معينين أن يكون لدينا على الأقل فكرة دقيقة عن كل منهما فما هي الفكرة التي كانت لدى جوزيف ديتزغن عن المادية؟

وفي معرض تحليلنا لكتاب « النتيجة الإيجابية للفلسفة » نقرأ في صفحات ٦٢ ، ٦٣ « لكي نشرح سيرة الفكر، علينا أن نوضح بأنه جزء من سيرة الكون. وليس هو السبب الذي أوجد العالم، لا بالمعنى النظري أو (المثالي) كما أنه ليس مجرد عمل من أعمال مادة العقل، كما يصوره ماديو - القرن الماضي. إن مسيرة الفكرة ومعرفتها هما حالة خاصة مميزة في الكون الشامل ».

وهكذا فإن مادية الماضي، أعني مادية القرن الثامن عشر، لم تفهم بأن سيرة الفكر هي حالة خاصة مميزة في الكون الشامل. فقد اعتقدوا بأنها « مجرد عمل من أعمال مادة العقل ». وعلى كل حال يمكننا أن نعدد ثلاث أو حتى أربع حالات غير واضحة تماماً في مادية القرن الثامن عشر، مثل مادية لامتري La Mettrie وديدروت Diderot ومادية الإنكليزيين هارتلي Hartly وبريستلي Priestley، ومادية هلفتيتوس Helvétius ومادية هولباخ. فأي منها كانت تراود عقل جوزيف ديتزغن؟ لا أحد يعرف. وماذا كان يقصد بعبارة « ليس مجرد عمل » من أعمال مادة العقل؟ ومرة أخرى لا أحد يعرف ولكن إذا تابعنا القراءة فلعل الأمر يتضح في العرض التالي. في صفحة ٧٩ ، في رسائل حول المنطق « يقول جوزيف ديتزغن: « تقوم جمجمة الإنسان بعمل التفكير مثلما يقوم

الصدر، لا إرادياً، بعملية التنفس. وعلى كل حال يمكننا بإرادتنا، أن نوقف تنفسنا لفترة قصيرة. وبنفس الطريقة يمكن للإرادة أن تسيطر على الأفكار ». ولن نتوقف هنا كثيراً حول السؤال عن المدى الذي يمكن للفكر أن تسيطر عليه الإرادة، ولكننا سوف نطلب من قارئنا أن ينتبه الى عبارةج تقوم جمجمة الإنسان بعمل التفكير مثلما يقوم الصدر بعملية التنفس ». طبقاً لرأي مؤلفنا، ما يقوله تماماً فلاسفة المذهب المادي في القرن الثامن عشر. لماذا إذن يعلن جوزيف ديتزغن بأنها وحيدة الجانب؟ وماذا « في رأيه ». هو الفرق بين « العمل والأداء »؟ هذا أيضاً يظل غير معروف.

وتقول صفحة ٧٢ من نفس الكتاب، « إن المنطق القديم لا يمكن أن يطرح أية قوانين صحيحة للفكر، لأن هذا المنطق كان يحمل رأياً عالياً جداً من التفكير نفسه. فبالنسبة الى هذا المنطق لم يكن الفكر مجرد خاصية مميّزة وأسلوب هو جزء من الطبيعة الحقة فحسب، بل أن طبيعة الحقيقة كانت متمثلة روحانياً بواسطة شكل مادة روحية خفيفة. وعوضاً عن تشكيل مفهوم الروح من الجسد (اللحم والدم)، يحاول أن يبدد الجسد بواسطة هذا المفهوم ».

ويوجد خطأ فادح يقال عن هذا « المنطق القديم »* بأنه « يرفع الروح الى المقام الأول ولكنه ينزل الجسد (اللحم والدم) الى المرتبة الأخيرة ». وهنا أيضاً هذا تعبير غير ملائم، وربما يكون من عمل السادة المترجين (!). ولكن الفكرة التي عُبِّر عنها بشكل غير ملائم هي صحيحة تماماً، وتبرهن لنا ثانية « بأنها فكرة مادية تماماً. ومرة أخرى، لماذا أعلن جوزيف ديتزغن بأن المادية وحيدة الجانب؟

واذا عالجنا الأمر بصراحة نجد أن جوزيف ديتزغن كانت لديه فكرة غامضة عن المادية. فهو يقول لنفسه (ص ١٦٩): « كقاعدة » أنا أعرّف نفسي بالأعمال الفلسفية من الدرجة الثانية والثالثة بمجرد القاء نظرة عابرة على المقدمة، وربما على الفصل الأول. وعندئذٍ أعرف تقريباً ماذا سأتوقع من بقية العمل!؟ وفي رأينا أن جوزيف ديتزغن، بسبب الازدراء الواسع الانتشار للمادية الفرنسية التي سادت في ألمانيا، « عرّف نفسه » بهذه الطريقة بأعمال فلاسفة المذهب المادي الفرنسيين أيضاً، وبعد أن عرّف نفسه بهم

* إنه من المحتمل أن يكون عدم الدقة نتيجة لخطيئة المترجين فهم لم يترجموا أعمال ديتزغن الى اللغة الروسية الأدبية بل الى لغة خاصة بهم، جديرة باسم (بربرية).

بطريقة سطحية وغير مرضية إطلاقاً، استنتج أن المادية كانت في الواقع وحيدة الجانب، كما كان يردد جميع القساوسة الألمان، وتعهد بأن يُلغي « جانبها الوحيد » وأن يوفق بينها وبين المثالية. وطريقة كهذه « لإلغاء الأضداد » كان طبعاً مقضي عليها بالفشل منذ البداية. ويجب أن نضيف هنا بأنه رغم أن ج. ديتزغن كان لديه مفهوم أكثر دقة عن المثالية منه عن المادية، فإنه لم يكن مصيباً تماماً حتى في ذلك. فمثلاً ما قاله عن كانت Kant كان غالباً بعيداً عن الحقيقة مع أنه يطابق - ونحن نوافق على ذلك - تيار الآراء الواسع الانتشار عن هذا الفيلسوف. بل وحتى فلسفة هيغل، لم يعرف سوى خطوطها العامة فقط كما هو واضح. وقد حدث لدينا هذا الإنطباع لأن جوزيف ديتزغن غالباً ما يبدو بأنه يقرع على باب مفتوح ويحل بمجهود لا يصدَّق تناقضات سبق أن حُلّت بطريقة أفضل وأعمق وأشمل في كتاب « المنطق » لهيغل. فلماذا يطرق على باب مفتوح إذا كان يعرف بأنه مفتوح فعلاً؟ ولكن هذه هي المشكلة - إنه لم يكن يعرف.

ولم يبلغ ماركس وانغلز اللذان كانا ملمّين بالمادية المثالية الفرق بين هذين المفهومين، بل وأعلنا بثبات بأنهما ماديان. ولعل ابن ديتزغن سيخبرنا بأن هذا ما يشكل « جانبهما الأوحد ».

ولكننا نلقي نظرة عامة على الأمر ولكي نثبت ذلك ندعو القارىء لكي يختبر معنا مفتاح جوزيف ديتزغن « لحل جميع الألغاز ».

إن المغزى الفلسفي لهذا « المفتاح » الشهير يمكن تمييزه بجملة مختصرة لجوزيف ديتزغن نفسه: « الطبيعة تشمل كل شيء » (ص - ١٢). ولكن هذا يكون مفهوماً فقط لأناس متمرسين في تاريخ الفلسفة، وهم قلائل. وبالتالي يتطلب الأمر عرضاً أكثر تفصيلاً.

يقول جوزيف ديتزغن في « رسالته الثالثة عشرة » عن المنطق (ص - ١٥٤): « إن الخيط الأحمر الذي يتلوى خلال جميع هذه الرسائل يشير الى النقطة التالية: إن جهاز التفكير هو شيء مثل بقية الأشياء، جزء من هذا الكون أو صفة مميزة له. وهو يتبع في المقام الأول الى أكثر فئات الحياة شمولا، وهو جهاز ينتج صورة تفصيلية للمارسة الإنسانية بتصنيفها أو تحديدها، في فئات متعددة. ولكي نستعمل هذا الجهاز بشكل صحيح على المرء أن يدرك بوضوح بأن الوحدة العالمية متعددة الأشكال وأن هذا التعدد هو كل واحد. » ونفس الفكرة يعبِّر عنها بكلمات مختلفة في الرسالة الخامسة، إذ

يقول: «لقد عرف علماء الحيوان دائماً بأن جميع أنواع الحيوانات تتبع مملكة الحيوان، ولكن هذا الترتيب بالنسبة إليهم كان أمراً آلياً إذ إن جمع كافة الحيوانات من أصغرها الى أكبرها حجماً في مملكة واحدة كان يبدو قبل زمن داروين بأنه أمر أمكن التوصل اليه بالتفكير فقط، وكعمل من أعمال الفكر، بينما منذ زمن داروين عرف ذلك الأمر على أنه نظام من أنظمة الطبيعة.

«وما فعله عالم الحيوان بالنسبة الى مملكة الحيوانات يجب أن يطبق بشكل عام من قبل عالم المنطق على الكون اللامحدود. ويجب عليه أن يُظهر بأن كل ما في العالم من أشكال ومظاهر، بما في ذلك الروح، مترابطة منطقياً ومتصلة وملتحمة بعضها ببعض.

«تؤكد مادية معينة ضيقة بأن كل شيء في الكون يجري عندما يحدد الترابط بين النية والعقل. وأشياء كثيرة جيدة يمكن أن تكتشف بمساعدة مبضع التشريح والتحليل وبالنظر عبر المجاهر وبالتجارب. ولكن هذا لا يجعل عمل المنطق زائداً أو غير ضروري.

«وحقيقة» أن النية والعقل مرتبطان بشكل صميمي مثل ترابط العقل والدم، والدم والأوكسجين. الخ، ولكن النية (أو الفكر) مرتبطة بشكل عام وأساسي مع جميع الكون مثل ترابط الفيزياء

«وكما لا تعتمد التفاحة على السويق الصغير الذي يربطها بالشجرة، ولكن أيضاً على ضوء الشمس وعلى المطر، فإن هذه الأشياء ليست مرتبطة من جانب واحد بل مترابطة كونياً، وهذا هو سيعلمك إياه المنطق فيما يتعلق بالروح والفكر!» (صفحة ١١٠٠).

ولن نتوقف هنا لنثبت ما هو معروف للجميع، حتى لأضيق الماديين تفكيراً في جميع الأزمنة، وهو أن النيّة (أو الفكر) مرتبطة ليس فقط «بالعقل»، ولكن أيضاً بالكيان كله بشكل عام.

وهنا مرة ثانية يطرق جوزيف ديتزغن باباً مفتوحاً، ومرة ثانية لم يكن بحاجة أن يفعل ذلك لو كان عرف بشكل أفضل الموضوع الذي أخد عرضه على عاتقه. وكان قد وجد صفحات كثيرة في كتاب هولباخ - نظام الطبيعة Systeme de la Nature تشرح العلاقة بين «الفكر» و«الكيان».

إن اتهام جوزيف ديتزغن المُغالط للمادية هو واضح لأول وهلة لكل شخص مطلع

على مادية القرن الثامن عشر* ولن نتوسع في النقطة القائلة بأن من المربك أن نعارض تصيف « الفكر » لتصنيف « الطبيعة »، طالما أن الأخيرة هي بالتأكيد وفي نفس الوقت « تأمليّة ». ولقد قلنا سابقاً شيئاً عن هذا ونحن الآن لا نتجادل مع جوزيف ديتزغن، ولكننا نحاول أن نفهمه. ولكي نفعل ذلك علينا أن نلقي إنتباهاً كبيراً على الجرء من الفقرة المقتبسة التي تقول بأن العالم كله، وجميع أشكال الوجود، هي منطقياً مرتبطة ومتصلة ومتلاحمة معاً

هذه الفكرة هي أساس كافة منطق جوزيف ديتزغن، أو معرفته بالشؤون الروحية، طالما أن منطقه يتضمن نظريته من المعرفة** وهذه النظرية بمختلف طرقها - بتكرارها الطويل المرهق التافه - معلنة في كل من كتابيه « النتيجة الإيجابية للفلسفة » و« رسائل حول المنطق ». وهي بالطبع نظرية صحيحة ولكنها سيئة العرض، وكانت قد كشف عنها بواسطة هرقليطس Heraclitus في العصور القديمة (وليس لديه علاقة مشتركة مع البروليتاريا أو « المنطق البروليتاري » بأي شكل من الأشكال) ومن ثم في القرن التاسع عشر بواسطة هيغل ومريديه بما في ذلك فلاسفة المبدأ المادي، فيورباخ وماركس وانجلز***

وفي كتابي « أنتي دوهرينغ «Anti Dühring»، و«لودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach» وفي المقاطع المقتبسة من كتيب أنتي دوهرينغ المنشور الذي عنوانه « الاشتراكية: اجتماعياً وعلمياً نجد هذه الفكرة معروضة بشكل أفضل كثيراً ومشروحه شرحاً أوفى وأوضح منها في كتابي جوزيف ديتزغن « رسائل حول المنطق »، و« النتيجة الإيجابية للفلسفة ». وهذه الفكرة هي أساس جميع الجدليات.

---

* إنه لمن الممتع أن نلاحظ بأن فيورباخ قدم أيضاً نفس الاتهام الباطل ضد المادية. وهذا أيضاً مشروح في حقيقة فيورباخ. في محافظته على العادة الألمانية القديمة، كان لديه فكرة غامضة عن تاريخ المادية. لقد تجنب « فطيرة الكأ » لمؤلفه لا ميتري La Mettrie بنفس الطريقة التي وافق فيها على آراء مؤلف « إنسان الآلة » L'Homme-machines

** يقول ج ديتزغن. « إن منطقنا هو نظرية المعرفة ».

*** كان فيورباخ بدون أدنى شك مادياً، رغم أنه أحب ان يهاجم الماديين « المعينين »، وكان تأثير هذه العادة المبجلة كبيراً في ألمانيا، ولم يتمكن كثيرون من الديمقراطيين الاشتراكيين في ألمانيا، بل وحتى أكثرهم تطرفاً أن يخلصوا أنفسهم منها.

وبما أنها أساس جميع الجدليات، لذلك فإنها وحدها غير كافية لتمييز طريقة جدلية معينة. فنحن نعرف عن جدليات «المثاليين» لهيغل وجدليات «الماديين» لماركس. ولكن ماذا كانت جدليات جوزيف ديتزغن؟ نحن نعرف أن ابنه يدعوها «وحدة الطبيعة». فأي نوع من الجدليات هي؟ حسناً، استمعوا

يقول جوزيف ديتزغن في الصفحة ٤٥ من كتاب «النتيجة الإيجابية للفلسفة»: وهكذا فقد شرحت بأن المنطق لم يكن مدركاً بأن المعرفة التي يقدمها مع مبادئه الأساسية لا تعطي الحقيقة نفسها ولكن صورة دقيقة إلى حد ما عنها* ولقد أكدت أن علاوة على ذلك بأن النتيجة الإيجابية للفلسفة أضافت وضوحاً أساسياً الى صورة العقل البشري. ويسمى المنطق لأن يكون «علم أشكال وقوانين الفكر». أما الجدليات، التي هي تراث الفلسفة، فهي تهدف أيضاً الى نفس الشيء، وتقول أولى فقراتها: ليس التفكير هو الذي ينتج الوجود، ولكن الوجود هو الذي ينتج التفكير، من ماركس وانغلز ولكن مع أن شرح جوزيف ديتزغن كان أكثر إسهاباً إلا أنه كان مرتجلاً، وهو في بعض المواقع عديم التأثير وضبابي بسبب عدم وضوح الفكرة الفلسفية لدى المؤلف، والتي أحياناً لا تشرح معنى «الفقرة الأولى» بل تزيدها غموضاً ما هو الأمر إذن؟ ولماذا تعهد إذن «بإلحاق» كارل ماركس بجوزيف ديتزغن؟ إن سبب ذلك بالضبط - وفقط سبب ذلك - هو أن تفكير ديتزغن الفلسفي ليس مميزاً بأي وضوح فكرة أو أسلوب. وهذا يعني بأنها كانت فكرة متناقضة ظاهرياً ولكنها ليست لسوء الحظ صحيحة.

وفي المقطع الذي اقتبسناه الآن يوجد اقتراح غريب: الوجود «ينتج الفكر، الذي هو جزء من الوجود فإذا كانت كلمات «الوجود ينتج الفكر» تعني نفس ما قاله ماركس: «العالم المثالي ليس سوى العالم المادي معكوساً بواسطة العقل البشري. ومترجماً الى نصوص فكرية»، إذن فإن كلمات الفكر يكون... جزءاً من الكون «ترغمنا على الشك فيما إذا كانت فلسفة جوزيف ديتزغن مطابقة لفلسفة ماركس. وهذا الشك المحتمل

* إن جوزيف ديتزغن ليس مسؤولا عن هذا الأسلوب: ولقد ذكرنا سابقاً بأن السيدين أورلوف ودوغ قد ترجما كتابه الى اللغة الروسية ولكن بلغة مضجرة همجية خاصة بها دعاها هرزن Herzen «لغة الطير»

هو الذي يجذب الى جوزيف ديتزغن أناساً متأثرين بالمثالية المعاصرة ويرغبون مهما كلف الثمن أن يضعوا « مثالياً » على « المادية » التاريخية.

ومن خلال عرضه، نجد جوزيف ديتزغن مخلصاً جزئياً الى « المادية » ومن ثم يكرر بأن المنطق فوق الطبيعي « قد تغاضى عن حقيقة أن المعرفة التي تنتج مع قواعدها الخاصة ليست هي الحقيقة، وليست العالم الحقيقي، ولكنها مجرد مثل أعلى، أي صورة مناسبة تقريباً « للحقيقة » (ص - ٤٤).

وهنا، العالم المثالي ما هو الاّ انعكاس للعالم المادي. ولكن يجد جوزيف ديتزغن نفسه أحياناً متورطاً فيما يضيفه بأن « التفكير هو جزء من الوجود »، بمعنى أن العالم المثالي هو جزء من العالم المادي. ثم يكتب بجدية تامة: « أليس الهواء أو العطر هما قوام أثيري (أي غير مادي)؟ «(ص - ٢٢). وفي صفحة ١٢٢ نقرأ «بأن الوجود أو الكون، روحاً ومادة، يتضمن جميع القوى بما في ذلك الجنة والنار». (كذا!) في دائرة واحدة في كل واحد». إن ذلك تشويش ذهني كبير وكثيف لدرجة أن فلسفة جوزيف ديتزغن هنا تصبح مشابهة للفلسفة « الأصلية » للسيد بوغدانوف Bogdanov.والمعروف أن كل شيء يتميز بالتفكير المشوش يكون مقبولاً في هذه الفلسفة. وهنا نجد ب. دوغ Dauge مصيباً، بطريقته الخاصة، ولكنه يخطىء عندما يأخذ تلك الفلسفة على أنها « مادية جدلية »*

وفسحة الوقت لا تسمح لنا بمتابعة جميع النتائج المنطقية المؤسفة للتشويش الذي زحف على تفهم جوزيف ديتزغن « للفقرة الأولى » من الجدليات المادية، وبوجهة نظره الخاطئة تماماً لمعيار الحقيقة. وعلى ذلك يجب أن نعيد أنفسنا بملاحظة أن جوزيف ديتزغن، بالرغم من رأي ابنه، كان « عاجزاً » عن حل مشكلة علاقة السبب بالهدف، وأن ذلك كان سبب سقوط منطقه. وسنضيف هنا بأن خطيئة جوزيف ديتزغن برزت كما هو واضح من محاولة تستحق الثناء لزعزعة الخلفية النظرية من

* في أفضل الحالات - إن أي تشابه مع المستر بودغانوف يمكن طبعاً أن يكون أسوأ الاحتمالات - إن هذا الاختلاط في التفكير يتضمن تلميحاً مبهماً للفلسفة السبينوزية (نسبة الى سبينوزا) ولكن حتى بمساعدة أكبر السبينوزية وضوحاً، لا يستطيع المرء أن يستعبد المادية. فالماديون لا ميتري وديديروت وفيورباخ وماركس وانغلز كانوا سبينوزيين كفوا فقط عن تعريف الله بالطبيعة (انظر كتاب نقد لنقادنا ص ١٥٤ - ١٦٦) وكان فيورباخ قد شرح علاقة سبينوزا بالمادية.

تحت أقدام الفلسفة التأملية، التي وضعت الروح، ضمن أحد مفاهيمها، خارج أو فوق العالم. وفي مقابل تلك الفلسفة يطرح جوزيف ديتزغن اقتراحاً بأن الوجود هو كل شيء، إنه المحتوى الأساسي لكل شيء، وذلك لأنه الكون أي اللانهاية». (٢٦) ويستمر بدون أن يقول ذلك على أنه حجة ضد الفلسفة التأملية، وهذا لا قيمة له على الإطلاق، طالما أنه من أجل أفكار وجود روح فوق كونية بتلاوة اقتراح بأن العالم يتضمن في حد ذاته «جميع الوجود»، فإن ذلك يضع المرء في تكرار مشابه تماماً لما طرحه إيوجين دوهرينغ على أنه الحجر الأساسي لفلسفته، وهو الشيء الذي سخر منه انغلز بقسوة في الجزء الأول من كتابه «نقيض دوهريغ «كل الوجود الشامل هو واحد

ولكن جوزيف ديتزغن اعتقد بأن التعبير المكرر كان تقريباً أهم «نتيجة للفلسفة. ولقد حاول، بمساعدة ذلك التكرار، أن يحل جميع التناقضات. وهكذا نراه يقول في صفحتي ١٢٧ ١٢٨ من «رسالته الثامنة حول المنطق» الموجهة مثل بقية الرسائل الى إبنه: «إن أبهى صورة وأكثرها علماً عن المعنى الصحيح للتناقضات تظهر في التباين بين الحقيقة وانعدام الحقيقة وهذان القطبان هما أكثر إنفصالاً من القطب الشمالي والقطب الجنوبي، ومع ذلك فإنهما مترابطان ترابطاً أساسياً مثل هذين القطبين والمنطق المقبول عموماً بالكاد سيضفي الى برهان عن وحدة لا معنى لها كهذه بين الحقيقة وعدمها وعلى ذلك أرجو ألاّ تؤاخذوني إذا أنا صورت هذا المثال بأشياء أخرى مضادة كالتباين بين النهار والليل.

دعونا نفترض بأن النهار يستمر إثنتي عشرة ساعة ومثلها الليل. فهنا النهار والليل متعارضان، وحيث يكون هناك نهار لا يمكن أن يكون ليل، ومع ذلك فالنهار والليل يشكلان يوماً واحداً مؤلفاً من أربع وعشرين ساعة، يترافق فيه كلاهما بشكل رتيب وهذا نفسه تماماً مع الحقيقة وعدم الحقيقة فالعالم هو الحقيقة. والأخطاء والمظاهر والأكاذيب التي يشتملها هي أجزاء من العالم الحقيقي، تماماً كما هو الليل جزء من اليوم. بدون انتهاك للمنطق هذا الوجود يشكل التفكير الجزء المتعلق بتصوير وإيضاح الحقيقة وتتبع من هذا حقيقة تخفي بسهولة معنى هذه النظرية، أعني بأن الفلسفة من هذا حقيقة تخفي بسهولة معنى هذه النظرية، اعني بأن الفلسفة التي انتقلت الينا بالوراثة هي منطقية (؟) وأن الجدليات، أو المنطق الجدلي، يجب أن تفسر ليس

فقط التفكير، ولكن في نفس الوقت أيضاً المصدر أو الأصل الذي يزودنا التفكير نسخ عنه ».

واذا لم يتوقف عن اعتبار بعض التعابير المربكة وغير الدقيقة، فإننا نلاحظ بأن « الفكرة الرئيسية » في هذا المقطع هي « مادية بحتة ومع أن كلمات انغلز قد استعملت، فإن كلماته لا تقول بأن الوجود « ينتج التفكير، ولكن الوجود يحدد « شكل » التفكير وهذا اختلاف جوهري، ولكننا لن نسهب في تفسيره طالما أنه من الواضح « زلة قلم » من جوزيف ديتزغن. ويكفينا أن نعرف بأن مؤلفنا هو « مادي » هنا، وأنه مقتنع بأن الفكر « متورط* » أو منهمك في تصوير وإيضاح الحقيقة، أي الوجود

وهكذا فإن أول فقرة في جدليات جوزيف ديتزغن « وحدة الطبيعة » تعلن ما كانت قد أعلنته قبل ذلك بكثير جدليات ماركس المادية:

« إن العالم (المثالي) ليس سوى العالم المادي معكوساً بواسطة العقل البشري ومترجماً الى نصوص فكرية ». أين هو الفرق؟ لا يوجد شيء كيف إذن « تم » جوزيف ديترغن أعمال ماركس! لم يحدث ذلك! صحيح أن « الفقرة الأولى » من الجدليات معروضة في كتاب جوزيف ديتزغن - الذي نشرت أعماله متأخرة كثيراً عن الأعمال الرئيسية لماركس وانغلز - بشكل مطنب أكثر

« يمكننا أن نتكلم بصراحة عن ظهور أكاذيب حقيقية وواقعية، بدون أي تناسق. ومثلما يتضمن اللامعقول أشياء معقولة، وهكذا فإن عدم الحقيقة تعيش باستمرار وبشكل لا مفر منه في الحقيقة، لأن الأخيرة شاملة، إنها الكون ».

ولكن بأية طريقة هنا يتم التوافق بين النهار والليل؟ أولاً إنه من المفروض أن النهار يعادل إثنتي عشرة ساعة ومن ثم فإن من المسلم به أن اليوم يمتد على مدى أربع وعشرين ساعة، بمعنى أنه لا مكان لليل، الذي ذكرنا سابقاً بأن استمراره هو اثنتا عشرة ساعة. وعندما لا يوجد مكان لليل من الواضح أنه « لا يمكن أن يوجد مكان أيضاً للتعارض بين الليل والنهار وبطريقة أساليب ساذجة كهذه، مبنية على حقيقة أن تعبير « الواحد وصنوه » يستعمل بمعان مختلفة، يستطيع المرء في الحقيقة أن يوفق

---

* ومرة ثانية تعبير غير موفق، ولكننا لا ننوي أن نضيع وقتنا في أمثال تلك التعابير.

بسهولة تامة بين أي شيء ويحل جميع « الألغاز » و« ينفي » جميع الأضداد في العالم. ولكن... هل هذا حقيقة هو الجواب؟

كان على جوزيف ديتزغن أن يختار بين جدليات إنغلز المثالية، وبين جدليات ماركس المادية، وكان يميل ميلاً شديداً نحو اختيار الثانية، ولكن بما أنه لم يكن قد درس الموضوع بشكل ملائم، بل وكان غير ملم به إلماماً كافياً، ولذلك فقد اختلط عليه الأمر في أقواله حول الفلسفة التأملية، وتصور بأنه قد نجح في « التوفيق » بين التعارض القائم بين المثالية والمادية.

ومن نافلة القول إن هذا العجز في نجاحه في تفكيره الفلسفي لم يكن علامة قوة، بل علامة ضعف من جهة جوزيف ديتزغن. وعلى كل حال فإنه، بالنسبة الى ديتزغن نفسه، وبسبب عجزه عن أن يثبت صحة تفكيره الفلسفي، فإن ظاهرة الضعف هذه بدت، على العكس، ظاهرة على تفوقه على المادية « الأحادية الجانب ».

والذين يحاولون الآن « إلحاق » كارل ماركس وفريدريك إنغلز مع جوزيف ديتزغن يرون هذا الضعف في ديتزغن بنفس الطريقة التي رآها هو ونحن نفهم جيداً ما يعنيه الألمان عندما يتحدثون عن طاعة الوالدين في العلاقة بين الأطفال ووالديهم. ولذلك فإنه لا يدخل في بالنا أن نسخر من الفكرة المبالغ فيها بدون شك التي يحملها إيوجين ديتزغن عن فلسفة أبيه. ولكن يجب أيضاً على إيوجين ديتزغن أن يفهم الطاعة في العلاقات بين التلميذ والأستاذ. وعلى ذلك لا يجب عليه أن يشكو لأننا رفضنا بشدة محاولته « استكمال » ماركس. أما بالنسبة الى المتعاطفين من أمثال أونترمان ودوغ وأورلوف... الخ، فإن ميولهم نحو « الاستكمال » بالطريقة المذكورة تبدو لنا النتيجة البسيطة للجهل ولضعف التفكير الفلسفي، وللاهمال الأدبي المطلق. وليس لهؤلاء الناس أية ظروف مخففة بينما أولئك الذين سردنا ذكرهم فبالكاد يوهنون من قيمة أي شيء

وفي الجزء الثاني لكتاب « روس Rus » لعام ١٩٠٧ يوجد فصل بعلم ج. ق. كولوميتسيف عنوانه « موسيقا اليوم (ريتشارد ڤاغنر والبحث عن آلهة جديدة) » جذب اهتمامنا المقطع التالي!

أود هنا بأن أمعن النظر في ظاهرة تبدو لي نموذجية جداً لأوقاتنا المزعجة الطائشة. وأشير الى الخوف النامي بشدة من أن نُرى « متأخرين » فيما يتعلق بالفن

الموسيقى، وهو خوف أثير بسبب مقتطفات زائفة انتزعناها من الماضي فبالنسبة الى البحث عن شيء جديد، جديد مهما كلف الثمن، فإن هذا الخوف يحفزنا غالباً على أن نجد «الحداثة» و«النبوغ» في أماكن، حيث على الأكثر يوجد فيها شيء أقل مغزى ولا يحتوي على شيء «جديد

وخوف كهذا يُلاحظ أيضاً في أدبنا الماركسي وهو يفسر في المقام الأول - الشيء الكثير بما في ذلك الجهود المستمرة «لاستكمال» ماركس تارة بكانت Kant، وتارة ثانية بماخ Mach وتارة أخيرة بجوزيف ديتزغن، كما هو حادث الآن.

وفي الختام، نرجو قراءنا ألاّ يعتقدوا بأننا لا نضفي أهمية على الأعمال الفلسفية لمؤلف «رسائل حول المنطق». كلا كلا وكلا مرة أخرى! فليس هذا على الإطلاق موقفنا منها إنها من وجهة نظرنا لا تحوي أية دلالة على «استكمال ماركس»، ولكنها في حد ذاتها مفيدة وفي بعض أجزائها مرشدة. رغم أن «رسائل حول المنطق» لجوزيف ديتزغن هي هزيلة الى حد بعيد بالمقارنة مع «علم المنطق» لهيغل (Wissenschaft der Logik).

والمعجبون الغيورون على جوزيف ديتزغن يؤدون له ضرراً بالغاً عندما يقارنونه بعمالقة مثل هيغل وماركس، إذ إنهم بذلك يجعلونه يبدو أصغر بكثير مما كان عليه في الحقيقة.

ونحن ننصح بقراءة جوزيف ديتزغن فقط بعد دراسة وافية لفلسفة ماركس»، إذ سيكون من السهل عندئذٍ أن نرى كيف أنه يتقارب في تعليمه مع مؤسسي الاشتراكية العلمية، ومتى يريد أن يستسلم لهم ويتخلف عنهم. وخلافاً لذلك، فإن قراءة جوزيف ديترغن سوف تعطي القارىء تفصيلات غير مهمة وغير ممتعة، فضلا عن أنها غير جديدة بل ضارة ومشوشة.

المشكلات الأساسية للماركسية

إن الماركسية هي وجهة نظر كاملة في العالم. ويمكننا أن نصفها بكلمات قليلة على أنها المادية المعاصرة في أعلى مراحل التطور بالنسبة لتلك النظرة إلى العالم والتي وضع أسسها اليونانيون القدماء وبالذات ديموقريطوس Democritus، والمفكرون الأيونيون الذين سبقوا هذا الفيلسوف بصورة خاصة. وما كان معروفاً باسم مذهب حيوية المادة ما هو إلا المادية نفسها إن فضل تطوير المادية بشكلها الحالي يرجع بدون شك إلى كارل ماركس Karl Marx وصديقه فريدريك انغلز Fredericke Engels. إن المظهرين التاريخي والإقتصادي لوجهة النظر في العالم هذه، أي ما هو معروف بالمادية التاريخية ومجموعة الآراء المتصلة بها في مهمات ونظام وفئات الإقتصاد السياسي، وفي التطور الإقتصادي للمجتمع وعلى وجه الخصوص المجتمع الرأسمالي، هما من عمل ماركس وأنجلز بصورة رئيسية. وما قدمه أسلافهما في هذين الحقلين يمكن اعتباره على أنه عمل ابتدائي لمادة مدهشة، وعلى الأغلب غزيرة وقيمة، ولكنه لم يكن منظماً وموضحاً بفكرة أساسية واحدة كما هو الآن، ولهذا لم يُقدّر ويُستخدم بحسب قيمته الحقيقية. وما قدمه أتباع ماركس وأنجلز هو توسع ودراسة مفصّلة، أقل أو أكثر نجاحاً، لبعض المشكلات، الهامة أحياناً ولهذا السبب تستعمل كلمة «المادية» لتدل على هذين المظهرين لوجهة النظر المادية والحالية في العالم ليس أمام «الرأي العام» فقط، وإنما أمام شعب روسيا وشعوب العالم المتحضر معاً، الذين يرون أنفسهم أتباعاً مخلصين لماركس.وأنجلز وفي حالات كهذه، ينظر إلى هذين المظهرين على أنهما شيء مستقل عن «المادية الفلسفية» أحياناً، أو متعارض كليةً معها أحياناً أخرى* وطالما أن هذين

---

* لقد كان صديقي ڤيكتور أدلر Viktor Adler محقاً تماماً عندما قال، في مقالة كتبها يوم جنازة أنغلز، بأن الاشتراكية كما هي مفهومة من قبل ماركس وانغلز ليست مجرد مبدأ اقتصادي فقط وإنما عالمي أيضاً. =

المظهرين يبقيان معلقان في الهواء عندما يُقتَلعان من السياق العام للآراء المتشابهة التي تشكل أساسها النظري، فإن أولئك الذين يقومون بعملية الإقتلاع هذه يشعرون بصورة طبيعية بالحاجة إلى «تجسيد الماركسية» من جديد بربطها بفيلسوف أو بآخر، على سبيل المثال كانت Kant، ماخ Mach، افيناريوس Avenarius، اوستفالد Ostwald وأخيراً جوزيف ديتزغن Joseph Dietzgen. والحق يقال بأن آراء ج ديتزغن نشأت بصورة مستقلة تماماً عن التأثير البورجوازي، وكانت ترتبط، إلى حد ملحوظ، بآراء ماركس وأنغلز الفلسفية. إن آراء هذين الأخيرين تمتلك مضموناً لا يقارن، من حيث المتانة والغنى، ولهذا السبب لا يمكن استبدالها بتعاليم ديتزغن وإنما يمكن تعميمها بواسطتها

- ١

إن المحاولات التي تري أن الماركسية يجب أن تستبدل بآراء أحد الفلاسفة أو غيره ترجع إلى حقيقة أن ماركس وأنجلز لم يوضحا آراءهما الفلسفية تماماً وهذا التعليل قلما يكون مقنعاً، وعلى كل حال، بغض النظر عن اعتبار أنه حتى ولو كانت تلك الآراء لم تطرح في أي مكان، فإن هذا لا يمكن أن يعطي أي سبب منطقي لكي تحل محلها آراء مفكرين اعتباطيين يحملون آراء مختلفة تماماً بشكل عام. ويجب أن نذكر بأننا لدينا مادة أدبية كافية في عرضنا لإعطاء فكرة صحيحة عن الآراء الفلسفية لماركس وأنجلز

وهذه الآراء، في شكلها النهائي، قد وُضّحت تماماً على الرغم من صيغتها الجدلية، في القسم الأول من كتاب أنجلز «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft» – (الذي له ترجمات روسية عديدة). وهناك كتيب رائع لنفس الكاتب وهو كتيــــب Ludwig Jeuerbach und der Ausgang der kiasischen deutschen Philosophie (الذي ترجمتُه إلى الروسية وزودته بمقدمة وبملاحظات تفسيرية، ونشره

ماذا يمكن للفرد أن يفكر في المبدأ العالمي الذي لا ترتبط أسسه مع بنائه الكلي؟ لقد كتب انجلز مرة ما يلي: «لقد كنا أنا وماركس الشخصين الوحيدين الذين أنقذنا الجدلية من الفلسفة المثالية الألمانية ووضعاها في المفهوم المادي للطبيعة والتاريخ». (انظر في مقدمة الطبعة الثالثة لأنتي - دوهرينغ Anti Dühring ص ١٤). وهكذا، فإنه بالرغم من تأكيدات بعض اتباعهم الحاليين، فإن مؤسسا الاشتراكية العلمية كانا ماديين واعين، سواء بسواء في مجالي التاريخ والعلم الطبيعي.

السيد لفوفيتش (Mr. Lvovich)، حيث نجد فيه الآراء التي تشكل الأساس الفلسفي للماركسية موضحةً وموسعةً بشكل إيجابي. ودليل مختصر وفعال على هذه الآراء ويرجع إلى اللاأدرية، قدمه انجلز في مقدمته للترجمة الإنكليزية لكتيب «تطور الإشتراكية العلمية The Development of Scientific Socialism (الذي ترجم إلى الألمانية ونشر تحت عنوان – «Uber den historischen Materialismus in Neue Zeit»، عام ١٨٩٢ ١٨٩٣). وبالنسبة لماركس، فإنه لأمر مهم أن أذكر أولاً، من أجل فهم المظاهر الفلسفية لتعاليمه، خصائص الجدلية المادية – بكونها مختلفة عن جدلية هيغل المثالية – التي ذكرت في الطبعة الألمانية الثانية للجزء الأول من «رأس المال» Capital*، وأن أذكر ثانياً الملاحظات العديدة المذكورة مصادفة في نفس الجزء وهناك أيضا بعض الصفحات الهامة، في هذا الخصوص، من كتاب «La Misère de la philosophie» (الذي ترجم إلى الروسية). وأخيراً هناك مشروع تطور آراء ماركس وأنجلز الفلسفية الذي كُشِف بوضوح من خلال كتاباتها الأولى، والتي أعاد ف. ميهرنغ F. Mehring نشرها تحت عنوان Aus dem literarischen Nachlass von karl Marx, Stuttgart, etc., في شتوتغارت عام ١٩٠٢

إن ماركس في مقالتـــه «Differenz der demokritischen und epikurseischen Naturphilosophie»، وفي العديد من مقالاته الأخرى التي أعاد ميهرنغ نشرها في الجزء الأول من الكتاب الذي سبق ذكره، يبدو أمامنا وكأنه مثالي ومن أتباع المدرسة الهيغلية. وعلى كل حال، ففي بعض المقالات التي ضُمِنت في نفس الجزء والتي ظهرت لأول مرة تحت عنوان Deutsch französische Jahrbücher، فإن ماركس، مثله مثل انجلز التي ساعده في كتابة هذه المقالات، يبدو فيها مناصراً قوياً «لإنسانية» فيورباخ* أما كتيّب Die heilige Familie, order kritik der kritischen kritik الذي ظهر عام ١٨٤٥ والذي أعيد نشره في الجزء الثاني من منشورات ميهرنغ، فإنه يُرينا ماركس وأنغلز قد خَطَيا خطوات هامة في تطوير فلسفة فيورباخ. إن الإتجاه الذي

* (انظر في النسخة الألمانية لعام ١٩١٠) إنه لمن الأهمية بمكان، من أجل معرفة خصائص نشوء وتطور آراء ماركس الفلسفية، أن نقرأ رسالته الموجهة الى فيورباخ بتاريخ ١٨٤٣/١١/٢٠، والتي يدعوه فيها أن يتصدى.

تبعوه في التوسع يبدو واضحاً من خلال الاحدى عشرة فرضية عن فيورباخ التي كتبها ماركس في ربيع عام ١٨٤٥ والتي نشرها أنجلز في ملحق خاص بالكتيب المذكور آنفاً «لودڤيغ فيورباخ». وبإيجاز، فإن ما ينقصنا هو ليس المادة وإنما القدرة على استعمالها، أي القدرة على فهمها إن قراء اليوم، على كل حال، لا يملكون الخبرة المطلوبة من أجل الفهم، ولهذا فإنهم لا يعرفون كيف يستفيدون من هذه المادة.

إن هذا حاصل نتيجة للعديد من الأسباب. ومن الأسباب الرئيسية أنه، أولاً، في هذه الأيام ليس هناك معرفة كافية بالفلسفة الهيغلية والتي يكون من العسير بدونها فهم مسهج ماركس، وثانياً، ليس هناك معرفة كافية بتاريخ المادية والتي بدونها لا يمكن لقارىء اليوم أن يشكل فكرة واضحة حول تعاليم فيورباخ، الذي كان سلف ماركس المباشر في حقل الفلسفة والذي بنى الأساس الفلسفي، إلىٰ درجة ملحوظة، لما نسميه اليوم بوجهة نظر - ماركس وانجلز بالعالم.

غالباً ما توصف «إنسانية» فيورباخ بكونها شيء غامض وغير دقيق. إنّ ف.ا لانغ F.A. Lange، الذي حاول كثيراً نشر بعض الأفكار الكاذبة أمام الرأي العام» وأمام العالم المثقف، عن جوهر المادية وتاريخها، رفض اعتبار «إنسانية» فيورباخ على أنها تعاليم مادية. أما پ.أ بيرلين P.A. Berlin فإنه يبدو قد تأثر هو أيضاً بهذا الرأي طالما أنه يصف «إنسانية» فيورباخ على أنها نوع من أنواع المادية غير الصرفة* ويجب أن أقر بأنني لا أعرف بالدقة، رأي فرانز ميهرنغ Franz Mehring بهذه المسألة، الذي يعبر الأفضل في معرفة الفلسفة، والوحيد بين الديموقراطيين - الإجتماعيين الألمان. ولكن ما أراه بوضوح هو أن ماركس وأنجلز كانا يعتبران فيورباخ مادياً وفي الحقيقة أن انجلز يتكلم عن تناقضات فيورباخ، ولكن هذا لا يمنعه في النهاية من اكتشاف كون الفرضيات الرئيسية لفلسفته مادية صرفة. ولا يستطيع أحد ممن كلف نفسه مشقة البحث في هذه الفرضيات أن يعتبرها غير هذا

- ٢

أنا أعرف تماماً أنني بقول كل هذا أخاطر بادهاش العديد من قرائي. وأنا لست خائفاً من هذا، فقد قال أحد المفكرين القدامى أن الدهشة هي ام الفلسفة. ولكي

---

* انظر في الكتاب الشيق: ألمانيا عشية يوم ثورة ١٨٤٨، القديس بطرسبرج، ١٩٠٦، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

لا يبقى القارىء في مرحلة الدهشة، أحب أن أنصحه أولاً بأن يسأل نفسه ماذا يعني فيورباخ، في مقدمته الموجزة والمعبرة عن بيان سيرته الفلسفية، حينما قال: «لقد كان الله فكرتي الأولى، والعقل فكرتي الثانية، أما الإنسان فكان فكرتي الثالثة والأخيرة». وأحب أن أوكد أن هذه المسألة قد نوقشت بوضوح في كلمات فيورباخ التالية والمعبرة: «في المناظرة بين المادية والروحانية... نجد أن عقل الإنسان تحت البحث والمناقشة... وحالما نعرف من أية مادة يتكون الدماغ، سنصل إلى فكرة واضحة عن كل المواد، عن المادة بصورة عامة»* وفي مجال آخر يقول أن «انتروبولوجيته» أو «إنسانيته» تعني أن يأخذ الإنسان من أجل الله ما هو جوهره وما هو روحه** ثم يتابع قوله قائلاً بأن ديسقريطس Descrates لم يتجنب وجهة النظر «الانتروبولوجية» هذه*** كيف يمكن فهم كل هذا؟ إن هذا يعني أن فيورباخ قد جعل الإنسان نقطة انطلاق تفكيرة الفلسفي بسبب تأمله بأنه بانطلاقه من هذه النقطة يستطيع تحقيق هدفه، ألا وهو اعطاء رأي صحيح في المادة بشكل عام وبعلاقتها «بالروح». ونتيجة لهذا فإن ما لدينا هو وسيلة ميثودولوجية، لها قيمة مشروطة بظروف الزمان والمكان؛ أي بالعادات المدروسة للمثقفين، أو لنقل المتعلمين، الألمان في هذا الوقت، وليس بأي وجهة نظر معينة بالعالم.

إن العبارة المذكورة آنفاً عن فيورباخ بخصوص «العقل الإنساني» ترينا بأنه حينما كتب هذه الكلمات قد حل مشكلة «نوع المادة التي يتركب منها عقل الإنسان» بنفسه بمعنى مادي صرف. وهذا الحل كان مقبولاً أيضاً من قبل ماركس وأنجلز فقد قدم أساس فلسفتها، ويمكننا أن نرى هذا بوضوح من خلال عمل أنجلز «لودفيغ فيورباخ وانتي دوهرينغ» - الذي استشهدنا منه كثيراً ولهذا فإن علينا القيام بدراسة أدق وأعمق لهذا الحل، وفي عمل هذا، فإننا سنكون نبحث في المظاهر الفلسفية للماركسية في الوقت نفسه.

وفي إحدى المقالات التي ظهرت عام ١٨٤٢، والمعنونة «Vorläufige Thesen Zur Reform der Philosophie»، والتي كان لها الأثر في ماركس، قال فيورباخ إن: «العلاقة

* من كتاب «Uber Spriritualismus und Materialismus»، ويرك Werke، ١٠، ١٢٩.

** Werke، ٤، ٢٤٩

*** Werke، ٤، ٢٤٩.

بين الفكر والوجود هي كما يلي: الوجود هو الفاعل، والتفكير هو المفعول. والتفكير مشروط بالوجود، أما الوجود فقير مشروط بالفكر إن الوجود مشروط بنفسه... وأساسه قائم على نفسه »*

إن النظرة في العلاقة بين الوجود والفكر، والتي جعلها ماركس وأنجلز أساس التفسير المادي للتاريخ، هي أكثر نتاجات نقد المثالية الهيغلية أهمية، والذي تم بخصائصه الرئيسية من قبل فيورباخ، هذا النقد الذي يمكن توضيح نتائجه بكلمات قليلة.

يعتبر فيورباخ أن فلسفة هيغل قد أزاحت التناقضات القائمة بين الوجود والفكر، هذه التناقضات التي وردت عند كانت Kant أكثر من غيره، وعلى كل حال، فإن هذه العلاقة كما يعتبرها فيورباخ تزيح هذه التناقضات بينما تبقى هي جزءاً منها؛ أي ضمن أحد عناصرها، ألا وهو الفكر بالنسبة لهيغل، فإن التفكير هو الوجود: « الفكر هو الفاعل، والموجود هو المفعول »** إن هذا يتبع أن هيغل، والمثالية بصورة عامة، تلغي هذه التناقضات فقط عن طريق إزاحة أحد عناصرها الأساسية؛ أي الوجود، أو المادة، أو الطبيعة. وعلى كل حال، فإن إزاحة أي عنصر رئيسي من تناقض ما، لا يعني أنه يمكن التصرف بدون هذا التناقض. إن مبادىء هيغل القائلة بأن الواقع يُفترض من قبل الفكر، هي مجرد ترجمة إلى شروط عقلانية للمبدأ اللاهوتي الذي يقول إن الطبيعة قد خُلقت من قبل الله، وأن الواقع والمادة قد خُلقا من قبل كائن معنوي وغير مادي*** وهذا لا ينطبق على مثالية هيغل المطلقة فقط. إن مثالية كانت Kant المبهمة (الواقعة وراء نطاق الخبرة)، التي تدعي بأن العالم الخارجي يستمد قوانينه من العقل، بدلاً من أن يتلقى العقل هذه القوانين من العالم الخارجي، متماثلة مع المفهوم اللاهوتي الذي يعتبر أن قوانين العالم قد خُصصت لهذا العالم بواسطة العقل الإلهي****
إن المثالية لم تؤسس الوحدة بين الفكر والوجود، ولن تفعل هذا بل ستمزقها إرباً إن

---

* Werke، ٢، ٢٦٣

** Ibid، ٢٦١

*** Ibid، ص ٢٦٢

**** Ibid، ص ٢٩٥.

نقطة انطلاق الفلسفة المثالية ال «انا كونها العنصر الفلسفي الرئيسي خاطئة كلية فليست ال «أنا التي يجب أن تكون نقطة البدء في الفلسفة الحقيقية، بل الأنا والأنت معاً فنقطة انطلاق كهذه هي التي تسهّل التوصل إلى فهم معقول للعلاقة بين الفكر والوجود، بين الفاعل والمفعول إنني ال «أنا بالنسبة لنفسي ولكني في نفس الوقت ال «أنت بالنسبة لغيري الأنا هي الفاعل والمفعول معاً، وهناك شيء آخر، إنني لست ذلك الوجود المعنوي التي تعمل الفلسفة المثالية به إنني وجود فعلي، فجسدي تابع لجوهري، وعلاوة على هذا فإن جسدي ككل هو الأنا الخاصة بي، هو جوهري الأصلي وذلك الوجود المعنوي ليس هو من يفكر، وإنما ذلك الوجود الفعلي، أي الجسد. وهكذا فعلى العكس مما زعم المثاليون، فإن أي كائن فعلي أو مادي يثبت كونه الفاعل، وكون الفكر المفعول وفي هذا يكمن الحل الوحيد الممكن للتناقض بين الوجود والفكر، هذا التناقض الذي حاولت المثالية عبثاً حله. وهكذا لم يُرَح أي من العنصرين، بل بقيا معاً ليكشفا عن وحدتها الحقيقية والأصلية. الشيء الذي بالنسبة لي، أو بصورة شخصية (غير ذاتية)، يمثل عملاً غير حسي وغير مادي، هو بالنسبة لنفسه يعني عملاً موضوعياً ومادياً وحسياً

لاحظوا أن فيورباخ في قوله هذا كان شديد القرب من سبينوزا Spinoza الذي كانت فلسفته - التي كان يقوم بالتوسع بها - تتخذ شكلها المعين، في الوقت الذي كان فيه آخذاً بالإنفصال عن المثالية؛ أي عندما كان يكتب عن تاريخ الفلسفة الحديثة* وفي عام ١٨٤٣ قال فيورباخ ملاحظة في كتابه Grundzätze مفادها أن وحدة الوجود هي مادة لاهوتية، هي نفي للاهوت، ولكنها في نفس الوقت ترتكز على نقطة استناد لاهوتية. وهذا المزج بين المادية واللاهوت يؤلف تناقضات سبينوزا، التي لم تمنعه على كل حال من تقديم «تفسير فلسفي صحيح - على الأقل بالنسبة لوقته - لنزعة العصور الحديثة المادية ولهذا السبب كان فيورباخ يدعو سبينوزا ببي المفكرين الأحرار

---

* (في ذلك الوقت كتب فيورباخ الكلمات الهامة التالية: «بالرغم من كل التعارضات مع الواقعية العملية فيما يدعى بالحسية والمادية الانكليزية والفرنسية - تلك الواقعية التي تنكر التامل - ومع روح أعمال سبينوزا، فإنها مع هذا كان لهم أساسها المطلق في وجهة نظر سبينوزا حول المادة، كونه ميتافيزيقيا، من المقترحات المختارة: «المادة هي رمز لله». .(K. Grün, L. Feuerbach, I, S. 324 325).

المعاصرين والماديين* في عام ١٨٤٧ قال فيورباخ «ما هو إذن، بعد البحث، الشيء الذي يدعوه سبينوزا بالمادة بالنسبة لشروط المنطق والميتافيزيقيا، وبالله بالنسبة لشروط اللاهوت؟ وقد أجاب هو بنفسه على هذا السؤال قائلاً «لا شيء سوى الطبيعة إنه يرى أن عيب سبينوزا الرئيسي هو أنه في «جوهر الطبيعة الحسي المضاد للاهوت يفترض مظهر الكائن المعنوي والميتافيزيقي»** لقد قضى سبينورا على الإزدواجية بين الله والطبيعة، طالما أنه يدعي أن أعمال الطبيعة هي نفسها أعمال الله. وعلى كل حال، فقط لأنه اعتبر أن أعمال الطبيعة هي في أصلها أعمال الله. فإن الله بقي بالنسبة لسبينوزا كائناً مميزاً عن الطبيعة، لكنه يسكل حجر الأساس لها لقد اعتبر أن الله هو الفاعل والطبيعة هي المفعول إن الفلسفة التي تجرد نفسها من التقاليد اللاهوتية يجب أن تريح هذا العيب الهام في فلسفة سبينورا

وهكذا فإن «انسانية فيورباخ هي لا شيء سوى فلسفة سبينورا ولكن مجردة من عاملها اللاهوتي وقد كانت نقطة الارتكاز هذه في «السبينوزية والتي حررها فيورباخ من عاملها اللاهوتي، هي التي تبناها ماركس وانجلز عندما تصادما مع المثالية

وعلى كل حال فإن تجريد السبينوزية من عاملها اللاهوتي يعني كشف مضمونها الحقيقي المادي ونتيجة لهذا فإن سبينوزية ماركس وأنجلر هي حقاً المادية التي نراها اليوم

بالإضافة الى كل ما ذكر فإن التفكير ليس سبب الوجود بل أثره، أو ربما إحدى خصائصه يقول فيورباخ Folgo und Eigenschaft، أنا أشعر وأفكر ككائن فعلي ومادي «إن المفعول بالنسبة لنا هو ليس مجرد الشيء المحسوس، بل الأساس أيضاً، أي الحالة الأساسية لأحاسيسي أنا إن العالم الموضوعي (المدرك بالحواس)، ليس خارجاً عـي فقط، بل في داخلي أيضاً وتحت مسام جلدي*** إن الإنسان ليس جرءاً من

---

* Werke ٢٩١

** (انظر في السخة الألمانية لعام ١٩١٠) في Die heilige Familie، قال ماركس: «إن كتاب هيغل Geschichte des Philosophie يقدم لنا المادية الفرنسية على أنها إدراك للمادة عند سبينوزا ص ٢٤٥

*** (انظر في نفس الكتاب) «كيف يمكن أن ندرك العالم الخارجي؟ وكيف يمكن أن ندرك العالم الداخلي؟ هل يمكن أن أعرف أي شيء عن نفسي بدون الاعتماد على أحاسيسي؟ هل يمكن أن أستمر =

الطبيعة فقط، بل جزءٌ من الوجود؛ ولهذا ليس هناك مكان للتناقضات بين فكره ووجوده. الزمان والمكان ليسا مجرد أشكال للفكر بل أشكال للوجود أيضاً أشكال لتأملاتي. وعلى العموم، فإن قوانين الوجود هي في نفس الوقت قوانين الفكر

هذا كان ما قاله فيورباخ* والشيء ذاته الذي قاله انجلز ولكن بعبارات اخرى في جدله مع دوهرينغ إن هذا يريبا أن ما هو جزءٌ هام في فلسفة فيورباخ يصبح جزءاً متمماً لفلسفة ماركس وأنجلز

وإذا بدأ ماركس بالتوسع في تفسيره المادي للتاريخ عن طريق نقد فلسفة القانون لهيغل، فإنه إنما يفعل هذا لأن فيورباخ قد أتم نقده لفلسفة هيغل التأملية

وحتى في نقده لفلسفة فيورباخ، فإن ماركس قد طوّر ووسع آراء الأول. وهنا نجد مثالاً من مجال «نظرية المعرفة بالنسبة لفيورباخ، فإن الإنسان قبل أن يفكر بأي موضوع، يقوم بتجربة فعله وأثره على نفسه، ويتأمله ويحس به

وهذا تماماً ما كان في عقل ماركس عندما كتب ما يلي «إن العيب في كل المادية السابقة (بما فيها مادية فيورباخ)، هو هذا الشيء [Gegenstand]، الواقع والإحساس لا يدركا إلاّ في صيغة المفعول أو الهدف [Objekt]، أو في صيغة التأمل [Anschauung] لكن ليس كنشاط انساني حسي، أي ليس بصورة ذاتية. «ثم يتابع ماركس قائلاً بأن هذا العيب في المادية يعلل نتيجة لملاحظة فيورباخ في كتابه جوهر المسيحية «Essence of Christianity»، معتبراً أن النشاط النظري هو النشاط الإنساني الأساسي الوحيد. وإذا أردنا تفسير هذا بكلمات أخرى، فإنه يعني، بالنسبة لفيورباخ، أن الـ «أنا الخاصة بنا تدرك الهدف عندما تخضع لفعله وتأثيره** إلا أن ماركس يعترض على هذا قائلاً: إن «الأنا تدرك الهدف، بينما تقوم بالتأثير عليه في نفس الوقت. وفكرة ماركس هي فكرة صائبة تماماً، كما قال فاوست «Am Anfang war die Tat», Faust ومن الممكن الاعتراض على هذا القول في محاولة للدفاع عن فيورباخ

في الوجود إنْ لم أكن موجوداً خارج نطاق نفسي؟ أي خارج الـ Vorstellung؟ ولكن كيف يمكنني أن أعرف أنني موجود. (Feyebarch's Wachgelassene Aphorisemen in Grün's book, II, S. 311)

* Werke، ٢ (11) ص. ٣٣٤،)X(ص. ١٨٦ - ٨٧

** يقول فيورباخ، «Dem Denken geth das Sein voran; ehe du die Qualität denkst, Fühlst du die Qualität» الوجود يأتي قبل الفكر، قبل أن تفكر بالنوعية أنت تشعر بها.

بالقول أنه أثناء عملية تأثيرنا على الأشياء فإننا ندرك خصائصها فقط في الدرجة التي نستطيع فيها، من جانبها، التأثير علينا وفي كلتا الحالتين فإن الإحساس يتقدم على التفكير. وفي كلتا الحالتين فإننا نشعر ونُحِّس بخصائصها أولاً ثم بعدئذٍ فقط نقوم بالتفكير بها وهذا شيء لا يمكن لماركس انكاره فجوهر المادة بالنسبة له لم يكن في الحقيقة التي لا جدال فيها بأن الإحساس يسبق الفكر، بل في حقيقة أن الإنسان يسحب على أن يفكر أولاً بالأحاسيس التي يمر بها أثناء عملية تأثيره على العالم الخارجي وطالما أن هذا التأثير على العالم الخارجي يُفرض على الانسان بواسطة النضال من أجل الوجود، فإن نظرية المعرفة متصلة بشدة بواسطة ماركس مع نظرته المادية في تاريخ الحضارة الإنسانية. ولم يكن ما وجهه هذا المفكر في الجزء الأول من كتابه «رأس المال Capaital ضد فيورباخ، أي الفرضيات التي ناقشها الآن، مجرد عبث حيث قال. «إنه بالتأثير هكذا على العالم الخارجي وتغييره فإنه إنما يغير طبيعته الخاصة في نفس الوقت إن هذه المسألة تكشف لنا بصورة جليّة معناها العويص فقط على ضوء نظرية ماركس في المعرفة. وسوف ترى كيف أن هذه النظرية تُقَوَّى وتؤكَّد من قبل تاريخ التطور الثقافي وحتى من قبل علم اللغة. ويمكننا القول على كل حال أن نظرية المعرفة لماركس ناشئة مباشرة من نظرية فيورباخ، أو حتى، إن شئنا، هي نفسها نظرية فيورباخ، ولكنها قطعت أشواطاً في التقدم والتطور بفضل الإصلاحات البارعة التي قدمها ماركس.

أحب أن أضيف، في معرض الحديث، أن هذه الإصلاحات الجيدة قد حثتها «روح العصر «Spirit of the times». إن النضال من أجل فحص التفاعل القائم بين المفعول والفاعل، من وجهة النظر التي يبدو فيها الفاعل ذو دور إيجابي، قد اشتق من المراج العام لتلك الحقبة التي كانت فيها نظرة ماركس وانجلز في العالم آخذة بالتشكل* وحيث كانت ثورة ١٨٤٨ في الطريق...

* (انظر في النسخة الألمانية لعام ١٩١٠) قال فيورباخ في فلسفته: «لا يمكن التعامل مع فلسفتي بواسطة القلم، فهي لا تجد مكاناً مناسباً وكافياً على الورق:» على كل حال فإن هذا القول ذو أهمية نظرية بالنسبة له فقط. وقد تابع قائلاً: «إنها (أي فلسفته) لا تجد مكاناً على الورق طالما أنها لا تعتبر الحقيقة هي الشيء الذي يمكن التفكير به فقط، بل هي الشيء الذي يمكن التفكير به ورؤيته والاستماع إليه والإحساس به في نفس الوقت». .(Nachgelassene Aphorismen in Grün's book, 11, S. 306)

- ٣

إلى مبدأ وحدة الفاعل والمفعول، الفكر والوجود الذي يشارك في البحث فيه بمقاييس متساوية فيورباخ مع ماركس وانجلر، قد اتُخِذَ موضوعاً للبحث من قبل الماديين الأكثر بروزاً في القرنين السابع والثامن عشر

لقد بيَّنت، في مكان آخر*، أن لاميتري La Mettrie وديديروت Diderot – كلٌّ بحسب طريقته الخاصة قد وصلا إلى نظرة في العالم كانت مجرد «صنف من السبينوزية»، أي سبينوزية بدون الملحق النظري الذي شوّه مضمونها الحقيقي ونظراً لأننا نتحدث عن الوحدة بين الفاعل والمفعول، فإنه من السهل علينا القول بأن هوبس Hobbes أيضاً يقف قريباً جداً من سبينوزا ولكن هذا، على كل حال، سيأخذنا بعيداً عن الموضوع مع أنه ليس هناك من داع ملح لهذا ومن المحتمل أن الشيء الأكثر أهمية للقارىء هو في حقيقة أن أي مفكر طبيعي، اليوم، بحث ولو قليلاً في مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود فانه يصل إلى مبدأ وحدتها، هذا المبدأ الذي قابلناه مع فيورباخ

عندما كتب هوكسلي Huxley الكلمات التالية قائلاً: «من المؤكد أنه لا أحد من المطلعين على حقيقة الوضع في هذه الأيام يشك في أن جذور السيكولوجيا تكمن في سيكولوجية (نفسية) النظام العصبي»، ثم تابع قائلاً بأن عمليات العقل هي «من فِعل الدماغ»، فإنه عندما كتب هذا إنما كان يشرح ما قاله فيورباخ تماماً بكلمات اخرى، ولكنه بهذه الكلمات كان يصل بين المفاهيم التي لم تكن واضحة تماماً ولأن هذه المفاهيم المرتبطة بهذه الكلمات كانت أقل وضوحاً الى حد بعيد مما كانت عليه مع فيورباخ؛ فإنه، أي هوكسلي، حاول أن يصل بين الآراء المأخوذة عن شك هيوم Hume الفلسفي**

وبنفس الطريقة، فإن «أحادية» هايكل Haeckel، التي خلقت ضجة كبيرة، هي لا شيء سوى مجرد مبدأ مادي صرف – قريب في جوهره من مبدأ فيورباخ – عن

* انظر في مقالتي «بيرنستاين والمادية» Bernstein and Materialism. التي قلتها في معرض الندوة التي عقدت لبحث موضوع نقد لنقادنا .A Critique of our Critics

** .Ibid ص ١١٠ و(ص ٨٢).

وحدة الفاعل والمفعول. إن هايكل على كل حال متمكن، ولكن بصورة هزيلة، من تاريخ المادية، ولهذا فإنه يعتقد بضرورة النضال ضد « احاديتها أو تحيزها لقد كان عليه أن يكلف نفسه عناء دراسة نظرية المادية في المعرفة (Theory of Knowledge)، في شكلها الذي اتخذته مع فيورباخ وماركس، لأن هذا كان سيساعده في اجتناب الهفوات العديدة التي وقع فيها والإدعاءات المتحيّزة، والمغرضة التي جعلت من السهل على خصومه، أن يشنوا حرباً عليه مبنية على أسس فلسفية.

إذا نظرنا في كتابات اوغست فوريل August Forel، وعلى سبيل المثال في مقالته Gehirn und Seele التي ألقاها في المؤتمر السادس والستين للألمان الطبيعيين والفيزيائيين الذي عقد في ڤيينا في السادس والعشرين من أيلول عام ١٨٩٤ ؛ فإننا نرى أنه قريب جداً من الماديين الحدثيين مثل فيورباخ وماركس وأنجلز* وفي بعض الأحيان فإنا نجد أن فوريل لا يقدم آراءً تشبه آراء فيورباخ فقط، بل هو يقود مناقشاته تماماً بنفس الطريقة التي كان يستعملها فيورباخ، وهذا هو المثير في الموضوع وبالنسبة له، فإن كل يوم جديد يقدم لنا إثباتات مقنعة على أن سيكولوجية وفيسيولوجية الدماغ إنما هما طريقتان للنظر في « نفس الشيء ». ومما لا شك فيه أن القارىء لم ينس آراء فيورباخ المماثلة التي استشهدت بها سابقاً والتي تخص نفس المسألة. وهذا الرأي يمكننا أن نضيف إليه عبارة فيورباخ التالية: «أنا شيء سيكولوجي بالنسبة لنفسي، ولكنني شيء فسيولوجي بالنسبة للآخرين »** وفي التحليل الأخير، فإن فكرة فوريل الرئيسية تختصر المسألة التي تقول « أن الوعي هو الإنعكاس الداخلي للنشاط العقلي ». وهذه النظرة تعتبر مادية تماماً

وفي محاولة للإعتراض على المادية، فإن المثاليين والكانتيين (Kantians) يدّعون أن ما نفهمه هو لا شيء سوى المظهر العقلي للظواهر التي يتعامل معها فوريل وفيورباخ. وقد شكل هذا الاعتراض ببراعة من قبل شيلنغ Schelling الذي قال بان « الروح سوف تكون دوماً الجزيرة التي لا يستطيع المرء أن يصلها من مجال المادة إلا بواسطة

---

* انظر أيضاً في الفصل الثالث من كتابه L'ame et le système nerveux، في Hygiène et Pathologie باريس، عام ١٩٠٦

** Werke، ٢ (II)، ص ٣٤٨ - ٣٤٩

قفزة قوية ». إن فوريل يعي هذا الأمر تماماً، ولكنه يقدم دليلاً مقنعاً بالعلم، سيكون مستحيلاً إذا أصرينا على أن لا نترك حدود الجزيرة. فهو يقول: « إن كل إنسان سوف يهتم بسيكولوجية ذاتية فقط (hätte nur die Psychologie seines Subjectivismus)... وسوف يكون مجبراً، بصورة ايجابية، على أن يشك بوجود العالم الخارجي وبوجود إناس آخرين »* إن شكاً كهذا يعتبر سخيفاً على كل حال. « إن النتائج، التي وصلنا إليها بواسطة التشابه والاستقراء العلمي - الطبيعي، والمقارنة بين الدلائل التي تقدمها حواسنا الخمسة، تثبت لنا وجود العالم الخارجي ووجود أشخاص غيرنا، وتثبت لنا أيضاً سيكولوجية هؤلاء الأشخاص. وكذلك، فإن هذه النتائج تثبت لنا أن السيكولوجية النسبية وسيكولوجية الحيوانات وسيكولوجيتنا نحن بالذات أيضاً سوف تكون مبهمة ومليئة بالتناقضات، هذا إذا ما اعتبرناها في المقدمة بعيداً عن نشاطات دماغنا؛ تناقضات سوف تكون موجودة في قانون حفظ الطاقة.

إن فيورباخ لا يكشف لنا التناقضات التي تقلق أولئك الرافضين للنظرة المادية فقط، بل يرينا أيضاً كيف يصل المثاليون إلى « جزيرتهم ». « إنني « أنا » بالنسبة لي ولكنني « أنت » بالنسبة للآخرين. إلا أنني لا أكون هذه الأنا إلا بكوني كائن حسيّ (أي مادي). إن العقل التجريدي يصنف هذا الوجود - بالنسبة لنفسه - إلى المادة - الذرة - الأنا - الإله؛ ولهذا فإن الربط - بالنسبة للعقل التجريدي - بين الوجود لنفسه والوجود بالنسبة للآخرين يعتبر ربطاً اعتباطياً وأنا اعتبره حسياً بصورة زائدة (Ohne Sinnlichkeit)، واعتبره بدون أي رابطة على الإطلاق. إن هذا الإعتبار القيم، مصحوباً بتحليل لعملية التجريد، قد مهّدا الطريق لظهور المنطق الهيغلي لمبدأ علمي وجودي (وجودي).

لو أن فيورباخ كان يملك المعلومات التي تقدمها لنا الإثنولوجيا اليوم، لكان من الممكن بالنسبة له إضافة أن المثالية الفلسفية تنحدر، بمعناها التاريخي من أرواحية الأشخاص البدائيين. والذي ذكر هذه الإضافة هو ادوارد تيلور Edward Tylor**،

---

* (من 8 .Ibid., S. 7)

** (La civilisation Primitive, Paris, 1876, tome II, P 143) يجب أن نذكر أن ظن فيورباخ في هذا الموضوع صحيح تماماً فقد قال: «Der Begriff des Obgets is ursprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines andern Ich, So Fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als. =

وقد بدأ بعض مؤرخي الفلسفة يأخذها بعين الاعتبار، على الرغم من أن هذا الإهتام نابع في الوقت الحالي من الفضول لا من اعتبار هذه الإضافة كحقيقة من تاريخ الثقافة ذات أهمية نظرية هائلة*

إن آراء ومناقشات فيورباخ هذه لم تكن معروفة بالنسبة لماركس وانجلز فحسب، وشغلت حيّزاً من تفكيرهم، بل إنها ساعدت إلى حد كبير وملحوظ في نشوء نظرتها العالمية والشاملة. وإذا كان انجلز قد أخذ ينظر بإزدراء إلى الفلسفة الالمانية بعد - فيورباخ فإن هذا لأنها، كما يعتقد، انعشت الأخطاء الفلسفية القديمة التي كشفها فيورباخ وهذا هو ما كانت الحالة عليه تماماً. فإن أحداً من نقاد المادية الآخرين لم يقدم أية مناقشة أو مجادلة فلسفية إلا وكانت قد فُنِّدت من قِبَل فيورباخ نفسه أو من قَبَل الماديين الفرنسيين من قَبْله**

وفي ملاحظة الشبه الكبير، وحتى التماثل في بعض الأحيان، بين فيورباخ وأ. فوريل، فإننا نلاحظ أنه بينما كان هذا الأخير متخصصاً بالعلم الطبيعي، كان للأول حظ كبير في معرفة الفلسفة معرفة عميقة. ولهذا السبب وقع فوريل في بعض الأخطاء التي لا نراها مع فيورباخ. يسمي فوريل نظريته بالنظرية السيكو - فسيولوجية في التماثل*** ولم ينشأ أي اعتراض على قدر من الأهمية على هذه النظرية لأن كل المصطلحات العلمية تقليدية، وعلى كل حال طالما أن نظرية التماثل قد شكلت الأساس لفلسفة مثالية محددة ومطلقة، فإن فوريل كان سيفعل خيراً لو أنه أعلن بجرأة وثبات ان نظريته هذه مادية. ولكن يبدو أنه كان متحاملاً على المادية ولهذا فقد اختار اسماً

Freithätige, willkürliche Weaen auf, daher ist der Begriff des Objects überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du gegenständlichen Ich», II, 321 322.

* (انظر في النسخة الألمانية لعام ١٩١٠) See ThéOdore Gomperz, Les Penseur de la brèce, Trade. Par Aug. Reymond, Lausanne, 1905, tome II, PP 414 - 15.

** (انظر في الطبعة الألمانية لعام ١٩١٠) لقد كان فيورباخ ينعت أولئك المفكرين الذين يحاولو انعاش الفلسفة القديمة والمهجورة با (Weiderkäuer). ولسوء الحظ فإننا نرى العديد منهم اليوم، فقد قدموا أدباً منتشراً في ألمانيا، وبصورة جزئية في فرنسا. وهم آخذون بالازدياد في روسيا أيضاً

*** انظر في مقالته «Die Psychophysiogische Indentitätstheorie als Wissenschaftliches Postulat», in the Symposium Festschrift I. Rosenthal, Leipzig, 1906, erster Teil, S. 119 - 32.

آخراً ولهذا فإني أرى أنه من الضروري الإنتباه إلى أن التماثل، بالمعنى الذي قصده فوريل، ليس فيه أي شبه من التماثل بمعناه المثالي.

إن «نقاد ماركس» لم يعرفوا حتى هذا لقد عرا س. شميت المبدأ المثالي في التماثل إلى الماديين. ومن الناحية الفعلية، فإن المادية تعي وحدة الفاعل والمفعول لا تماثلهما وقد شُرِح هذا بنفس الطريقة من قبل فيورباخ

بالنسبة لفيورباخ، فإن الوحدة بين الفاعل والمفعول، بين الفكر والوجود، لا تعطي معناها السليم إلا عندما يُتّخذ الإنسان أساساً لهذه الوحدة. إن لهذا الرأي معنى «إنساني»، إلا أن معظم تلاميذ فيورباخ لم يتنبهوا إلى أهمية هذه النقطة؛ ألا وهي كيف يستطيع الإنسان أن يكون القاعدة أو الأساس للوحدة بين الشيئين المتناقضين المذكورين سابقاً وفي الواقع فإن العبارات المثالية تريبا كيف يفهم فيورباخ هذا الأمر «فقط حينما لا يكون الفكر بمثابة فاعل لنفسه، بل يكون مفعولاً بالنسبة للوجود الحقيقي (أي المادي بالنسبة لـ ج. بليخانوف)، فعندها يصبح الفكر شيئاً غير منفصل عن الوجود»*، والسؤال هنا هو في أي نظام فلسفي يكون الفكر بمثابة «فاعل بالنسبة لنفسه»، أي أن يكون شيئاً مستقلاً عن الوجود الجسدي للكائن المفكر؟ إن الجواب على هذا السؤال واضح: في الأنظمة المثالية. إن المثاليين يحولون التفكير إلى جوهر ذاتي الإكتفاء، مستقل عن الإنسان (الفاعل بالنسبة لنفسه)، ثم يؤكدون على أن هذا الجوهر هو الحل لكل التناقضات القائمة بين الوجود والفكر، وهذا لنفس السبب الذي يكون الوجود المنفصل والمستقل فيه عبارة عن خاصية لذلك الجوهر المستقل - عن - المادة** وفي الواقع فإن ذلك الجوهر يحل التناقض المذكور وفي هذه الحالة، ما هو الجوهر؟ إن حلاً كهذا للتناقضات هو حل شكلي لا يمكن تحقيقه، كما أشرنا سابقاً، إلا بعزل أحد عناصر التناقض، ألا وهو الوجود، كشيء مستقل عن الفكر إن الوجود ما هو إلا ميزة بسيطة للتفكير، وهكذا فإننا عندما نتكلم عن أي شيء موجود

---

* Werke، الفصل الثاني، ص ٣٣٩

** (انظر في الطبعة الألمانية عام ١٩١٠) لقد تصرف أرنست ماخ Ernst Mach هو وأتباعه بنفس الطريقة. فحولوا أولا الإحساس الى جوهر مستقل، وكانوا يسمّونه العنصر ثم أعلنوا أن هذا الجوهر هو الحل للتناقضات القائمة بين الوجود والفكر، بين الفاعل والمفعول. وهنا نكتشف فداحة الغلطة التي ارتكبها أولئك الذين أكدوا قرب ماخ من ماركس.

فنحن إنما نقصد أنه موجود في تفكيرنا هكذا كان هذا الأمر، على سبيل المثال، مفهوماً من قبل شيلنغ Schelling. فالعالم بالنسبة له هو لا شيء سوى التأمل الذاتي للروح المطلقة. ونحن نجد هذا الشيء ذاته مع هيغل. إلا أن فيورباخ على كل حال لم يكن مقتنعاً بحل شكلي كهذا لتناقضات الفكر والوجود. فقد أكد استحالة وجود فكر مستقل عن الإنسان، أي عن المخلوق الفعلي والمادي. فالفكر هو أحد نشاطات العقل. وسنستشهد بإحدى عبارات فيورباخ: «لكن الدماغ يبقى أداة التفكير فقط في حالة ارتباطه بالرأس والجسد الإنساني »*

الآن نستطيع أن نفهم كيف يعتبر فيورباخ الإنسان أساس الوحدة بين الوجود والفكر فالإنسان هو الأساس على إعتبار أنه كائن مادي لديه القدرة على التفكير. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه من الواضح أن أياً من عنصري التناقض لا يمكن عزله - سواء الوجود أو الفكر، «المادة» أو «الروح»، الفاعل أو المفعول. فالكل متحد في داخله (أي في داخل الإنسان) كفاعل - ومفعول. يقول فيورباخ «أنا موجود، وأفكر فقط ككائن فاعل - مفعول».

أن تكون، لا يعني ان تكون موجوداً في الفكر وفي هذا الخصوص، فإن فلسفة فيورباخ أوضح بكثير من فلسفة .ج. ديتزغن. فكما قال فيورباخ: «أن تثبت أن أي شيء موجود يعني أن نثبت أنه لا وجود لشيء في الفكر فقط»** إن هذا صحيحٌ تماماً، ولكن هذا يعني أن وحدة الفكر والوجود لا تدل بأي حال على تماثلها

هذه كانت واحدة من أهم الصفات التي تميز المادية عن المثالية.

- ٤

عندما يقال إن ماركس وانجلز كانا من أتباع فيورباخ لفترة معينة من الزمن، يجدر بنا الإشارة إلى أنه فور انتهاء هذه الفترة، تغيرت نظرة ماركس وانجلز الشاملة بصورة ملحوظة وأصبحت مختلفة كلية عن نظرة فيورباخ وهكذا هو الأمر كما يراه كارل ديهل Karl Deihl الذي قال بأن تأثير فيورباخ على ماركس وأنجلز غالباً ما يصور بصورة مبالغ فيها** وهذا بالطبع خطأ فادح. فعندما توقفا عن كونهم اتباع لفيورباخ،

* (Werke, II, 362 - 63).
** (Werke, X, 308).
*** (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, V, S. 708).

لم يتوقفا عن المشاركة بصورة فعالة في آرائه الفلسفية. وأفضل دليل على هذا هو أطروحة ماركس Theses التي كتبها في نقد فيورباخ ففيها لا يلغي ماركس القضايا والمقترحات الأساسية لفلسفة فيورباخ، وإنما يصححها فقط، والأكثر أهمية من ذلك أنه يدعو إلى تطبيقها بصورة متينة في تفسير الواقع المحيط بالإنسان، وبصورة خاصة في تفسير نشاطاته الخاصة. إن التفكير ليس هو ما يحدد الوجود، بل الوجود يحدد الفكر هذه هي الفكرة الأساسية في فلسفة فيورباخ، وقد جعل ماركس وانجلز هذه الفكرة أساس التفسير المادي للتاريخ. إن مادية ماركس وانجلز هي مبدأ أكثر تطوراً من مبدأ وتعاليم فيورباخ وعلى كل حال، فإن آراء ماركس وأنجلز الفلسفية قد تطورت في الإتجاه الذي رسمه المنطق الداخلي لفلسفة فيورباخ ولهذا فإن هذه الآراء - وعلى الأخص في مظهرها الفلسفي ستبقى غير واضحة تماماً لأولئك الذين لم يحاولوا معرفة* ذلك الجزء من فلسفة فيورباخ الذي دُمج مع نظرة مؤسسي «الإشتراكية العلمية» العالمية.

في الاطروحة أو الفرضية الثالثة عن فيورباخ Third Theses on Feuebarch، عالج ماركس أكثر المشاكل صعوبة والتي كان يحاول حلها في مجال «تجربة» الانسان الاجتماعي التاريخية، بمساعدة المفهوم الصحيح حول وحدة الفاعل والمفعول الذي طوّره فيورباخ. تقول هذه الفرضية: «إن التعاليم المادية بخصوص التغيير في الظروف والمنشأ تنسى أن هذه الظروف لا تتغير إلا من قبل الإنسان، وأنه على المعلم أن يكون متعلماً هو نفسه». وحالما تُحل هذه المشكلة، يُكشف «سر» التفسير المادي للتاريخ. إلا أن فيورباخ لم يكن قادراً على حلها، ففي التاريخ، بقي مثالياً مثل ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين. وهنا كان على ماركس وانجلز أن يبدأا من نقطة انطلاق جديدة، مستفيدين من المواد النظرية التي كدسها علم الإجتماع، وخاصة من قبل المؤرخين الفرنسيين. ولكن حتى هنا، فقد زودتهم فلسفة فيورباخ ببضعة مؤشرات قيمة. فقد قال: «إن الفن والدين والفلسفة والعلم كلهم من اظهارات وأعمال الجوهر الإنساني الحقيقي»* إذن فإن هذا الجوهر «الإنساني» يشمل على تفسير لكل الإيديولوجيات، أي، بعبارة اخرى، ان تطوير الإيديولوجيات مرهون بتطور الجوهر «الإنساني».

* (Werke, II, 343).

ما هو هذا الجوهر؟ يقول فيورباخ «إن جوهر الإنسان لا يوجد إلا مع الجماعة، في وحدة الإنسان مع الإنسان»* إن هذا كلام غريب، ونرى فيه حدوداً لم يعبرها فيورباخ** وعلى كل حال، فإنه بعد هذه الحدود تبدأ منطقة التفسير المادي للتاريخ والتي اكتشفها ماركس وانجلر، هذا التفسير الذي يدل على الأسباب التي تحدد «الجماعة»، خلال سير التاريخ، وتحدد وحدة الإنسان مع الإنسان، أعني العلاقات المتبادلة التي يدخل فيها الإنسان. إن هذه الحدود لا تفرق ماركس عن فيورباخ فقط، بل تشهد على قربه منه أيضاً.

إن الفرضية السادسة عن فيورباخ تقول أن الجوهر الإنساني هو مجموعة من العلاقات الإجتماعية. وهذا الكلام أوضح بكثير مما قاله فيورباخ نفسه، والصلة القريبة بين نظرة ماركس الشاملة وبين فلسفة فيورباخ تظهر هنا بوضوح كبير أكثر من أي مكان آخر

عندما كتب ماركس هذه الإطروحة لم يكن يعرف اتجاه الحل لهذه المشكلة فقط، بل كان يعرف الحل نفسه. في كتابه «نقد لفلسفة هيغل في القانون».. Critique of «Hegel's Philosophy of Law»، قال بأن أياً من العلاقات المشتركة بين الناس في المجتمع؛ «سواء أكانت علاقات شرعية أو أشكالاً سياسية، يمكن فهمها بنفسها أو على أساس التطور العام المزعوم للعقل الإنساني، إلا أنها تُنشىء شروط الحياة المادية، أو المجموع الكلي الذي ضمَّنه هيغل، كما فعل المفكرون الإنكليز والفرنسيون في القرن الثامن عشر، في عبارة «المجتمع المدني»، ولهذا فإن تشريح «المجتمع المدني» يجب أن يُبحث في الإقتصاد السياسي».

ما بقي هو شرح أصل وتطور الإقتصاد فقط لنحصل على حل كامل لمشكلة كون المادية غير قادرة على المكافحة والنجاح لقرونٍ وإلى النهاية. وقد قدم لنا ماركس وأنجلز هذا الشرح.

عندما أتكلم عن الحل الكامل لهذه المشكلة الهامة، وأشير إلى حلها العام أو الجدي فقط والذي لم تستطع المادية اكتشافه على مر العصور، فإن هذا كله يقف على العقل. وما يقف على العقل أيضاً هو عندما أتكلم عن الحل الكامل وأشير لا إلى حسابيات

---

* (Werke, II, 344).

** انظر في النسخة الألمانية عام ١٩١٠ (Nachgelassene Aphorismen, K. Grün, II, S. 330)

التطور الإجتماعي بل إلى جبره؛ أي لا عندما أشير إلى أسباب الظواهر الفردية؛ بل إلى كيفية إمكان اكتشاف هذه الأسباب وهذا يعني أن التفسير المادي للتاريخ ذو أهمية ميثودولوجية بالدرجة الأولى. وقد كان انجلر مدركاً تماماً لهذا الشيء عندما كتب قائلاً «ليس ما نحتاجه هو مجرد النتائج بل الدراسة؛ إن النتائج هي لا شيء بدون الأسباب التي أدت إليها* وهذا الأمر، على كل حال، لا يكون مفهوماً في بعض الأحيان بالنسبة «لنقاد ماركس أو بالنسبة لبعض أتباعه. لقد قال مايكل انجلو Michel angelo مرة في نفسه «إن معرفتي ستوّلد عدداً وفيراً من الجهلاء وقد أثبتت هذه الكلمات صحتها فاليوم نرى أن معرفة ماركس قد ولدت حشداً من الجهلة. لكن الخطأ لا يقع على عاتقه، بل على عاتق أولئك الذين يسفّون ثم يدَّعون استشهادهم به. ولتجنب هذا الإسفاف، فإن فهم الأهمية الميثودولوجية للمادية التاريخية ضروري جداً

- ٥

إن أفضل الخدمات التي قدمت إلى المادية بصورة عامة من قبل ماركس وانجلر تكمن في احكامهم وتوسعهم في منهج صحيح. إن فيورباخ، الذي ركز جهوده لمجابهة العنصر التأملي في فلسفة هيغل، يملك القليل من التقدير للعنصر الديالكتيكي (الجدلي) فيها، ولم يستفد منه إلا قليلاً «إن الجدلية الحقة» كما يقول «هي عبارة عن مونولوج يقوله مفكر منعزل لنفسه، إنها حوار بين الأنا والأنت»** وعلى كل حال، ففي المكانة الأولى نحب أن نذكر أن «ديالكتيكية هيغل لا تعبر عن» مونولوج يقوله مفكر وحيد لنفسه»، وثانياً إن ملاحظة فيورباخ تعطي تعريفاً صحيحاً لنقطة البدء في الفلسفة فقط لا لمنهجها وهذه الفجوة قد سُدت من قبل ماركس وانجلز اللذين عرفا أنه سيكون من الخطأ التلويح بالنضال ضد فلسفة هيغل التأملية من أجل تجاهل ديالكتيكيه، وقد أعلن بعض النقاد أن ماركس خلال الأعوام التي تلت خصامه مع المثالية مباشرة، كان غير مبال بالديالكتيكية. ولكن بالرغم من أن هذا الرأي يبدو معقولاً ظاهرياً، إلا أنه قد فُند بالحقيقة المذكورة سابقاً في Deutsch Französische Jahrbücher حيث كان انجلز

---

* (Nachlass... I, 477).

** (Werke, II, 345).

يتحدث عن هذا المنهاج كروح النظام الجديد للآراء*

وبأي حال، فإن الجزء الثاني من كتاب La Misère de la philosophie لا يدع مجالاً للشك بأن ماركس أثناء مناظرته مع براودهون Proudhon كان مدركاً لأهمية المنهج الجدلي وكان يعرف كيفية الاستفادة منه. إن نصر ماركس في جداله هو انتصار رجل قادر على التفكير بطريقة ديالكتيكية على آخر غير قادر على فهم الطبيعة الديالكتيكية وإنما كان يحاول تطبيق منهجها في تحليل المجتمع الرأسمالي. وفي نفس الجرء من نفس الكتاب فإنا نرى أن الديالكتيكية قد وُضعت على أساس مادي من قبل ماركس بعد أن كانت مثالية صرفة مع هيغل ومع براودهون من بعده**

فيما بعد، كتب ماركس واصفاً ديالكتيكيته المادية كما يلي: «إن سير حياة العقل الإنساني، بالنسبة لهيغل، أي سير التفكير، الذي حوّله إلى موضوع مستقل، تحت اسم «الفكرة»، هو القوة الخلاقة بالنسبة للعالم الحقيقي، والعالم الحقيقي نفسه هو مجرد الشكل الظاهري والخارجي لـ «الفكرة». أما بالنسبة لي فالأمر على العكس من هذا تماماً إن الفكرة هي لا شيء سوى العالم المادي معكوساً من قبل العقل الإنساني، ومن ثم محولاً إلى أشكال من «الفكرة». إن هذا الوصف يتضمن موافقة تامة مع فيورباخ، أولاً من ناحية الموقف تجاه «فكرة» هيغل، وثانياً من ناحية علاقة التفكير بالوجود ولا يستطيع التحرر من الجدلية الهيغلية إلا الشخص الذي يقتنع بسلامة المبدأ الأساسي في فلسفة فيورباخ القائل بأن الفكر ليس هو ما يحدد الوجود بل الوجود هو الذي يحدد الفكر

---

* لم يكن انجلز يشير الى نفسه بل الى كل الذين شاركوه آراءه. فقد قال «Wir bedürfen...»، لا يمكن أن يكون هناك أي شك بأن ماركس كان واحداً من أولئك الذين شاركوه آراءه.

** انظر في الجزء الثاني من La Misère de la philosophie، وكتاب «ملاحظات» Observations الجزء الأول والثاني (في ملحق النسخة الألمانية عام ١٩١٠) يجب أن نلاحظ على كل حال أن فيورباخ أيضاً قد نقد الجدلية الهيغلية من وجهة النظر المادية. فقد قال: «ما نوع هذه الديالكتيكية التي تناقض الأصل والتطور الطبيعيين؟ أين «الموضوعية» للسيكولوجيا، وللفلسفة بصورة عامة، التي تجرد نفسها من الموضوعية المطلقة والإلزامية والرئيسية والقوية فقط التي تخص الطبيعة الفيزيائية، هذه الفلسفة التي تعتبر أن هدفها النهائي، الا وهو الحقيقة المطلقة وتحقيق أهداف الروح، يتحقق في الابتعاد التام عن الطبيعة، وفي الاعتماد على الذاتية المطلقة التي لا تحددها اللا - أنا الفيخية Fichte، أو الأشياء - في - نفسها الكانتية». Kant.

إن العديد من الأشخاص يخلطون بين الديالكتيكية وبين مبدأ التطور بصورة خاطئة، وفي الواقع، فإن الديالكتيكية هي عبارة عن مبدأ معين. وعموماً، فإنها تختلف بصورة أساسية عن «نظرية النشوء الشائعة والمبنية بصورة رئيسية على كون أن لا الطبيعة ولا التاريخ يتقدمان بخطى واسعة، وأن كل التغيرات في العالم تحصل تدريجياً وقد قال هيغل سابقاً ما يدل على أنه يعتبر مبدأ التطور عاجزاً أو سخيفاً

يقول هيغل في الجزء الأول من كتابه Wissenschaft der logik «عندما يريد الناس فهم ظهور واختفاء أي شيء، فهم يتخيلون أنهم بهذا يحققون فهمهم من خلال مفهوم الصفة التدريجية لهذا الظهور أو الإختفاء وعموماً، فإن التغيرات في الوجود تحصل بالتحول من كم إلى آخر، وبالتحول من الإختلافات النوعية إلى الاختلافات الكمية، وبالإضافة إلى هذا تحصل بالتحول الذي يقاطع التدرجية ويستبدل ظاهرةً ما بأُخرى»* وفي كل مرة يُقطع الطريق فيها على التدرجية، يكون هنالك وثبة جديدة تأخذ مكانها ثم يتابع هيغل كلامه مقدماً العديد من الأمثلة عن هذه الوثبات في الطبيعة وفي التاريخ، ومتعرضاً للأخطاء المنطقية السخيفة المتعلقة «نظرية النشوء الشائعة «إن التركيز على مبدأ التدرجية هو المفهوم المتعلق بأن ما ينشأ يصبح حالاً موجوداً في الواقع، لكنه يبقى غير ملحوظ بسبب أبعاده القليلة فقط. وبطريقة مماثلة، فإن الناس عندما يتكلمون عن اختفاء تدريجي، يتصورون أن عدم، وجود الظاهرة التي يُبحث في أمرها، أو الظاهرة التي ستحدث فيما بعد، هو حقيقة واقعة، بالرغم من أنه ما زال غير مُدرَك بعد لكنه يستطيع أن يمنع أية نظرية أو عقيدة من الظهور والتدمير إن شرح الظهور والإختفاء بواسطة التغير التدريجي يعني تقليص الأمر كله إلى حشو سخيف وإلى تخيلٍ في الوضع النهائي القائم (أعني الذي نشأ أو اختفى الآن .ج. بليخانوف) الذي هو في طور النشوء أو طور الإختفاء**

إن رأي هيغل الديالكتيكي هذا عن حتمية الوثبات في سير التطور قد تبناه ماركس وأنجلز بصورة كلية. وقد طوّره من ثم انجلز بطريقة مفصلة في مناظرته مع دوهرينغ، وفسره منطقياً على أساس مادي.

---

* (Wissenschaft der Logik, erster Bond, Nürnberg, 1812, S. 313 – 14).

** فيما يتعلق بأمر «الوثبات» انظر في منشور السيد تيخوميروف Tikhomirov «Grief القديس بطرسبرج، دار م. ماليخ M. Malykh للنشر، ص ٦ ص ١٤.

وهكذا فإنه أشار إلى أن التحول من شكلٍ من أشكال الطاقة إلى آخر لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الوثبات. لذلك فقد بحث في الكيمياء الحديثة عن تأكيد على النظرية الديالكتيكية للتحول من الكم إلى النوعية. وعلى العموم، فإنه قد وجد أن حقوق التفكير الجدلي تؤكدها الخصائص الجدلية للوجود، وهنا أيضاً فإن الوجود يحكم الفكر

وبدون التعهد بتقديم أية ميزات مفصّلة عن الديالكتيكية المادية، فإني أحب أن أذكر القارىء بأنه، خلال العقدين الأخيرين الماضيين، بدأت النظرية التي ترى أن التغيرات التدريجية في سير التطور تفقد الأرض التي تقف عليها حتى في البيولوجيا، حيث كانت تعرف تقريباً بصورة شاملة. وفي هذا الخصوص، فإن عمل ارمان غوتييه Armand Gautier وأعمال هوغو دو ڤري Hugo de Vries أيضاً ترينا تعهداً بأهمية صنع - العهود. والجدير بالذكر أن «نظرية التحول» لدو ڤري هي تعاليم (مبدأ) تقول بأن تطور الأنواع يأخذ مكانه عن طريق الوثبات (انظر في مجلديه Die Mutations Theorie، لايبزغ، ١٩٠١ - ١٩٠٣، وفي مقالته... Die Mutations und die Mutations Perioden bei der Entstehung der Arten، لايبزغ، ١٩١٠ وفي المحاضرات التي ألقاها في جامعة كاليفورنيا والتي ظهرت في ترجمتها الألمانية تحت عنوان Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation، برلين، ١٩٠٦).

وفي رأي هذا المفكر الطبيعي البارز، فإن نقطة الضعف في نظرية داروين عن أصل الأجناس تكمن في أن هذا الأصل يمكن أن يفسر عن طريق التغيرات التدريجية* والشيء المهم أيضاً والجدير بالذكر هو أن ملاحظة دوفيري بأن هيمنة نظرية التحول التدريجي في مبدأ أصل الأجناس كان لها الأثر غير المحبب في الدراسة التجريبية للمشاكل المتعلقة بالموضوع**

يمكنني أن أضيف أنه، في العلم الطبيعي الحاضر وخصوصاً بين اللاماركيين - الحديثين، كان هناك انتشار واسع وسريع لنظرية روحية المادة (حيوية المادة)، أعني المادة بصورة عامة وأية مادة منظمة لها درجة معيّنة من الاحساس والوعي إن

* (Die Mutationen, S. 7 - 8).
** (Arten, etc., S. 421).

هذه النظرية، التي يعتبرها العديدون معارضة تماماً للمادية (انظر على سبيل المثال في Der heutige Stand der Darwinschen Fragen, by R.H. Francé, Leipsig, 1907) هي في الحقيقة، إذا فهمت بصورة صحيحة، مجرد ترجمة إلى لغة العلم الطبيعي الحديث عن مبدأ فيورباخ المادي حول وحدة الوجود والفكر وحدة المفعول والفاعل* والجدير بالذكر أن ماركس وأنجلز، اللذين اسوعبا هذا المبدأ، كانا مهتمين كثيراً بهذا الميل إلى العلم الطبيعي على الرغم من أنه لم يكن مطوراً وموسعاً بعد

لقد كان هيرزن Herzen محقاً في قوله بأن فلسفة هيغل، التي يعتبرها الكثيرون محافظة بصورة رئيسية، هي جبر (معادلة) الثورة الحقيقي** وعلى كل حال فبالنسبة لهيغل، فإن هذا الجبر ظل غير تطبيقي بالنسبة للمشاكل المتأججة للحياة العملية. وبالضرورة، فإن العنصر التأملي قد جلب روح المحافظة إلى فلسفة ذلك المثالي الصرف العظيم. إن الأمر مختلف تماماً مع فلسفة ماركس المادية، حيث تثبت «المعادلة الجبرية للثورة فيها نفسها مع كل القوى التي لا تقاوم لمنهجها الديالكتيكي يقول ماركس: «إن الجدلية بشكلها المحير قد أصبحت منتشرة جداً في ألمانيا، لأنها تمجد وتُعظم حالة الأشياء القائمة وفي شكلها العقلاني، فإنها فضيحة وعار على البورجوازية وعلى أساتذتها النظريين، لأنها تتضمن في فهمها وإدراكها المؤكد لحالة الأشياء القائمة في نفس الوقت فهماً عن نفي هذه الحالة وعن انتهائها المحتوم، لأنها تعتبر أن كل شكل اجتماعي متطور تاريخياً، وكأنه في حركة مستمرة انسيابية، ولهذا فإنها تأخذ في حسابها طبيعة هذه الحالة الزائلة بصورة ليست أقل من اعتبار وجودها المؤقت، لأنها لا تدع شيئاً يفرض عليها ولأنها في جوهرها نقدية وثورية.

وإذا نظرنا في الديالكتيكية المادية من وجهة نظر تاريخ الأدب الروسي، فإننا نستطيع القول ان هذه الديالكتيكية كانت السباقة في تزويدنا بمنهج ضروري وفعال من أجل حل مشكلة عقلانية كل ما هو موجود، هذه المشكلة التي طالما أرقت مفكرنا

---

* كي لا نقول شيئاً عن سبينوزا، يجب أن لا ننسى أن العديد من ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين كانوا يميلون الى نظرية «ارواحية أو حيوية المادة».

**(انظر في الطبعة الألمانية لعام ١٩١٠) انظر في انجلز، لودفيغ فيورباخ، ص ص ٥.

اللامع بيلنسكي Belinsky* إن منهج ماركس الديالكتيكي كما طُبق في دراسة الحياة الروسية، قد أرانا مدى الحقيقة فيهما

٦

عندما أردنا أن نفسر التاريخ من وجهة النظر المادية، فإن الصعوبة الأولى التي واجهسا كما رأيا كانت مشكلة الأسباب لتطور العلاقات الاجتماعية ونحن قد عرفنا مما ذكر سابقاً أن «تحليل المجتمع المدني يقرره الاقتصاد ولكن السؤال هنا ما هو الشيء الذي يقرر الاقتصاد؟

إن جواب ماركس على هذا كان كالآتي: «إن الناس، أثناء النتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخلون في علاقات محددة، تكون مستقلة في إرادتها، وخصوصاً العلاقات الاجتماعية التي تلائم درجة معينة في تطور القوى المادية للانتاج إن المجموع الكلي لعلاقات الانتاج هذه تشكل البناء الاقتصادي للمجتمع، الأساس الحقيقي، الذي يقوم عليه الهيكل أو البناء الأساسي الشرعي والسياسي »**

وهكذا فإن رد ماركس يحول السؤال عن تطور الاقتصاد الى سؤال عن الأسباب التي تحدد تطور القوى المنتجة بحسب تنظيم المجتمع وبشكله النهائي هذا، فإن هذا السؤال يمكن حله بالدرجة الأولى بالرجوع الى طبيعة البيئة الجغرافية.

وقد تحدث هيغل في فلسفته في التاريخ عن أهمية دور «الأساس الجغرافي لتاريخ العالم». ولكن طالما أن «الفكرة»، بحسب رأيه، هي السبب المطلق لكل التطورات، وطالما أنها كانت تحدث بصورة عرضية وفي أمثلة أقل أهمية، على عكس إرادته، مما اضطره الى الالتجاء الى التفسير المادي للظواهر، فإن الرأي العميق الذي قدمه فيما يخص القيمة التاريخية للبيئة الجغرافية لا يمكن أن يقوده الى النتائج المثمرة التي تنتج عن ذلك. ومع ماركس فقط، ذلك المادي، أمكن لهذه النتائج أن تأخذ شكلها وحدّها الطبيعيين***

---

* انظر في مقالتي «بلنسكي والحقيقة العقلانية» Belinsky and Rational Reality في ندوة «العشرين عام».

** انظر في مقدمة كتاب Zur Kritik des politischen Ochonimie.

*** (انظر الطبعة الألمانية لعام ١٩١٠) إن فيورباخ في هذه الحالة، كما قد ذكرت سابقاً، لم يذهب أبعد مما ذهب إليه هيغل.

إن خصائص البيئة الجغرافية تحدد سمات الشيئين التاليين، أولا الإنتاج الطبيعي الذي يخدم في تلبية حاجات الإنسان تلك الأشياء التي ينتجها هو نفسه ولنفس الهدف

وفي الأمكنة التي لم يكن يوجد فيها معادن، فإن القبائل البدائية لم تكن لتستطيع النشوء، بدون عون، مما ندعوه بالعصر الحجري وبنفس الطريقة، فإنه من الصعب على صائدي الأسماك أو الحيوانات البدائيين أن يتحولوا الى رعاة أو مزارعين بدون أن تتوفر الشروط الملائمة للبيئة الجغرافية، وأعني في هذا المثال الحيوانات والنباتات الملائمة لذلك العصر وقد ذكر هنري مورغان Henry Morgan أن غياب الحيوانات القادرة على أن تكون أليفة، في العالم الجديد، ووجود اختلافات معينة بين نباتات نصفي الكرة الأرضية، كل هذا قد أدى الى الاختلاف الملحوظ في سير التطور الاجتماعي للسكان فيها* وعن الهنود الحمر في شمال أفريقيا يقول ويتز Waitz « لم يكن لديهم حيوانات أليفة، وهذا شيء على قدر كبير من الأهمية، لأن في هذه الظروف يكمن السبب الرئيسي الذي دفعهم الى البقاء على درجة منحدرة من التطور »** ويقول شوينفورث Schwienfurth أنه عندما يزدحم أحد الأقاليم في أفريقيا بالسكان فإن جزءاً من السكان يهاجر، ولهذا تتغير طريقة حياتهم طبقاً للبيئة الجغرافية الجديدة. « ولهذا فإن قبائل المزارعين تتحول الى قبائل صيادين، بينما تتحول القبائل التي كانت تعيش من قطيعها الى الزراعة »*** وأشار أيضاً الى أن سكان المناطق الغنية بالمعادن، التي تحتل جزءاً كبيراً من منطقة أفريقيا الوسطى، « بصورة طبيعية يتجهون الى صهر المعادن »****

وليس هذا كل ما هنالك. إن القبائل، حتى في أدنى درجات التطور، تدخل مع بعضها في علاقات مشتركة وتتبادل منتوجات بعضها البعض. وهذا ما يوسع حدود البيئة الجغرافية، مؤثراً على تطور القوى المنتجة لكلٍ من هذه القبائل، ومُسرِّعاً لسير ذلك التطور من الواضح، على أية حال، أنه سواء نشأت واستمرت هذه العلاقات

* Die Urgesellschaft, Stuttgart, 1901, S. 20 – 21.

** Die Indianer Nordamerika, Leipzig, 1865, S. 91.

*** Au cŒur de L'Afrique, Paris, 1875, I, P. 199.

**** انظر في (Ibid., t. II. P. 94) فيما يتعلق بتأثير المناخ على الزراعة، انظر أيضاً في (Ratzel, Die Erde und das Leben, Leipzig und Wien, 1902, II. Band. S. 540 – 41)

بصعوبة أو بسهولة، فإنها تعتمد على خصائص المحيط الجغرافي. يقول هيغل في هذا أن الأنهار والبحار تُقرب الناس، بينما تُبعدهم الجبال عن بعضهم البعض. إن البحار تقرب الناس من بعضهم البعض عندما يكون مستوى تطور القوى المنتجة قد وصل الى حد عالٍ نسبياً، كما أشار راترل Ratzel، بينما تكون البحار، في مسويات التطور لقوى الإنتاج الدنيا، بمثابة عائق أمام إقامة علاقات مشتركة بين القبائل التي تُفرِّق البحار بينها* ومهما يكن، فمن المؤكد أنه كلما ازدادت خصائص البيئة الجغرافية غنى، كلما سهلت عملية تطور قوى الإنتاج يقول ماركس: «إن ما يشكل الأساس الفيزيائي للتقسيم الاجتماعي للعمل هو ليس مجرد الخصب في التربة، وإنما الاختلاف في هذه التربة وتنوع المحاصيل الطبيعية وتغيّر الفصول، وكذلك فإن كل ما ذكر بالإضافة الى التغيرات في المحيط الطبيعي يحث الإنسان على مضاعفة احتياجاته ومقدراته ووسائله وطرقه في العمل** وقد قال راتزل مستخدماً نفس تعابير ماركس تقريباً ما يلي: «إن الشيء الرئيسي لا يكمن في أنه يوجد هناك سهولة كبيرة في جلب الطعام، بل في أن بعض النزعات والميول والعادات وأخيراً الرغبات، كلها أشياء يُستحثّ الإنسان عليها***

وهكذا فإننا نرى أن خصائص المحيط الجغرافي تحدد تطور قوى الإنتاج، وهذا بدوره يحدد تطور العلاقات الاقتصادية، وبالتالي كل العلاقات الاجتماعية. ويُعبر ماركس عن هذا بالكلمات التالية: «إن العلاقات الاجتماعية التي يدخلها المنتجون مع بعضهم البعض، والشروط التي يتبادلون فيها نشاطاتهم ويشاركون في عملية الإنتاج الجماعية، سوف تختلف بصورة طبيعية طبقاً لميزات وسائل الإنتاج. ومع اختراع وسائل جديدة للحرب، والأسلحة النارية فإن كل النظام الداخلي للجيش يتغير بالضرورة، وتتبدل العلاقات بين أفراد الجيش الواحد وعلاقات الجيوش المختلفة مع بعضها بعضاً »****

ولجعل هذا التفسير أكثر وضوحاً أحب أن أقدم مثالا على هذا إن قبائل الماساي

---

* Anthropogeographie, Stuttgart, 1882, S. 92.

** Das Kapital, I, Band. III. Auflage, S. 524 26.

*** Völkerkunde, I. Band, Leipzig, 1887, S. 56.

**** Précis des guerres de césar, Paris, 1836, PP 87 88.

Masai في شرق أفريقيا لا يرحمون أسراهم أبداً وذلك لأنهم يعتقدون، كما قال راتزل، أن أولئك الرعاة لا يملكون الامكانات التقنية التي تمكنهم من أن يصبحوا عبيداً وعمالا بينما كانت قبائل الواكامبا Wakamba التي كانت قبائل من المزارعين، قادرة على الاستفادة من جهد هؤلاء الأسرى، ولذلك فقد أبقت على حياتهم وحولتهم الى عبيد ولهذا، فإن ظهور العبودية يستلزم تحقيق درجة معينة من التطور في القوى الاجتماعية، تلك الدرجة التي تسمح باستغلال جهد العبيد* إلا أن العبودية هي علاقة انتاج يدل ظهورها على بدء التقسيم في طبقات المجتمع، ذلك المجتمع الذي لم يكن يعرف من قبل غير التفرقة الناشئة عن الجنس والعمر وعندما تصل العبودية الى مرحلة عالية من التطور، فإنها تضع طابعها على الاقتصاد الكلي للمجتمع، وبالتالي على كل العلاقات الاجتماعية، وبالخصوص تلك العلاقات الاجتماعية التي لها طابع البناء السياسي. ومهما كانت درجة اختلاف الطبقات في العصور القديمة من ناحية البناء السياسي، إلا أن الصفة الرئيسية المميزة بينها هي التنظيم السياسي الخاص بكل منها والذي يعبر عن مصالح أفرادها ويحميها

- ٧ -

نحن نعرف الآن أن تطوير القوى المنتجة، التي هي في التحليل النهائي تقرر تطوير جميع العلاقات الاجتماعية، يتقرر بواسطة «خصائص البيئة الجغرافية ولكن حالما تظهر تلك القوى المنتجة، فإن «العلاقات الاجتماعية نفسها تمارس تأثيراً ملحوظاً على تطوير تلك القوى». وهكذا فإن الذي يكون في الأصل «نتيجة يصبح بدوره «سبباً إذ يوجد بين تطور القوى المنتجة وبين الهيكل الاجتماعي تفاعل يتخذ أشكالاً متنوعة في مختلف الحقب.

ويجب أن نتذكر أيضاً أنه بينما تتقرر «العلاقات الداخلية» الموجودة ضمن مجتمع، بواسطة حالة معينة من حالات القوى المنتجة، فإنه على تلك القوى تعتمد، في

* من Völkerkunde، ١، ٨٣، يجب أن نذكر أن استبعاد الأسرى، في درجات التطور المبكرة، هو لا شيء سوى تعاونهم الإرغامي، في بعض الأحيان، مع التنظيم الاجتماعي للمنتصرين ولكن مع تقديم حقوق مساوية. وهنا لا يمكن الاستفادة من الجهد الفائض للأسرى، سوى في المنفعة العامة الناتجة عن التعاون معهم. وعلى أية حال، فإن هذا النوع أيضاً من العبودية يستلزم وجود قوى انتاج محددة ومنظمات محددة للإنتاج أيضاً.

التحليل الأخير العلاقات الداخلية » لهذا المجتمع وكل مرحلة من مراحل تطور القوى المنتجة تتوافق معها صفة محددة من صفات التسلح ، وفن الحرب ، وأخيراً من القانون الدولي ، أو إذا توخينا الدقة ، القانون الواقع بين طبقات المجتمع والذي ، ضمن أشياء أخرى ، هو القانون الواقع بين القبائل وذلك أن قبائل الصيد لا تستطيع أن تشكل تنظيمات سياسية كبيرة ، لأن المستوى المنخفض لقواها المنتجة يجبرها على أن تتبعثر في جماعات اجتماعية صغيرة بحثاً عن وسائل العيش وموارد الرزق.

ولكن كلما تفرقت هذه الجماعات الاجتماعية الصغيرة ، كلما أصبح أمراً حتمياً أن تُسوَّى ، حتى النزاعات التي يمكن أن تسوى بسهولة في مجتمع متحضر ، بواسطة محاكم الصلح ، بواسطة المعارك الدموية

ويقول أير Eyre إنه عندما كانت عدة قبائل استرالية تلتحق بالقوات لأغراض معينة في مكانٍ ما فإن الاتصالات والعلاقات بين بعضها البعض نادراً ما كانت تستمر طويلاً بل وحتى قبل أن يرغم نقص الطعام أو الحاجة الى الصيد الاستراليين على التفرق في جماعات ، كانت الاصطدامات البدائية تنشب بينهم والتي كانت سريعاً ما تؤدي ، كما هو معروف جيداً ، الى معارك ضارية*

ومن الواضح أن اصطدامات كهذه يمكن أن تنشب لأسباب عديدة متنوعة. ومن الجدير بالذكر أن معظم المسافرين يعزونها الى أسباب اقتصادية. وعندما سأل ستانلي عدة مواطنين في إفريقيا الاستوائية كيف ينشب القتال بينهم وبين القبائل المجاورة كانت إجابتهم: « بعض شبابنا يدخلون الى الغابات من أجل صيد الحيوانات فيفاجأون برؤية جيراننا ، فنتوجه إليهم ويتوجهون إلينا لقتالنا ويستمر القتال حتى يتعب أحد الفريقين أو يهزم**

وبنفس الطريقة يقول بورتون: « جميع الحروب الإفريقية تعود الى سبب أو سببين ، المواشي أو الاختطاف »*** ويعتبر راتزل Ratzel أنه من المحتمل أن حروب

---

* إ. ج. أير Ed. J. Eyre: « أساليب وعادات سكان استراليا الأصليين » ، لندن ، ١٨٤٧ ، ص ٢٤٣

** يقتبس بليخانوف عن الترجمة الفرنسية لكتاب هـ. ستانلي H. Stanly « في مجاهل أفريقيا » ، (أعني .P) Dans les ténèbres de l'Afrique – Paris – 1890 – 91 ونحن نقتبس من المصدر الأصلي – المجلد الثاني ، ص ٩٢٠

*** بليخانوف يقتبس عن الترجمة الفرنسية لكتاب ر. بورتون R. Burton « منطقة البحيرات في أفريقيا =

نيوزيلانـد بين المواطنين كان سببها فقط الرغبة في التمتع باللحم البشري* وميل المواطنين نحو أكل لحم البشر يعود تفسيره إلى ندرة وجود الحيوانات في نيوزيلاندا

وكلنـا نعرف أن نتيجة الحرب تعتمد الى حد كبير على الأسلحة التي يستعملها كل من الفريقين المتحاربين. ولكن تلك الأسلحة تقررها حالة الطاقة الإنتاجية والاقتصادية والعلاقات الاجتماعية، المبنية على الحالة الاقتصادية للقوى التي ستستعمل تلك الأسلحة.

« وهذا الأمر مشروح شرحاً يدعو للاعجاب بواسطة انغلز في فصول كتاب « أنتي - دُوهرينغ » التي تعالج تحليل « نظرية القوى ». أنظر أيضاً كتاب « سادة الحرب » Les maitres de la guerre, Paris, 1910. للمقدم روسيت Rosset ، الأستاذ في المدرسة الحربية العليا، وفي معرض شرحه لوجهة نظر الجنرال بونال Bonnal، يقول مؤلف هذا الكتـاب: « إن الشروط الاجتماعية المتواجدة في كل حقبة من التاريخ تتمتع بنفوذ متفوق ليس فقط على النظام العسكري للأمة، ولكن أيضاً على شخصية وقدرات وحيل الرجال العسكريين. والجنرالات من الطراز العادي يستفيدون من الأساليب المألوفة والمقبولة، ويسيرون نحو النجاح أو عكسه حسبما تكون الظروف مواتية لهم... أما بالنسبة الى النقباء العظام فإنهم يخضعون أساليب وإجراءات الحرب الى عبقريتهم. (ص ٢٠). وكيف يفعلون ذلك؟ هذا هو أهم جزء في الأمر فإنه يبدو أنهم « متوجهين بواسطة غريزة تنبؤية يحولون وسائل وإجراءات وفقاً للقوانين الموازية للنشوء الاجتماعي الذي له تأثيره القاطع والمضاعف على فنهم الذي هم فقط كانوا يفهمونه في عصرهم. وبالتالي، فإنه يبقى علينا أن نكتشف العلاقة الطارئة بين النشوء الاجتماعي » وبين التنمية الاقتصادية للمجتمع من أجل التفسير المادي الذي يجب اعطاؤه للنجاح غير المرتقب في الحرب. وروسيت نفسه يميل لإعطاء تفسير كهذا وتحديده التاريخي لآخر الفنون العسكرية مبني على أوراق الجنرال بونال Bonnal غير المنشورة، والتي تشابه تماماً ما وجدناه مطروحاً بواسطة انغلز في التحليل المذكور أعلاه. وفي بعض الأماكن يقترب التشابه من التطابق التام.

الوسطى Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale - Paris - 1862 P. 666 ونحن نقتبس من المصدر الأصلي، المجلد الثاني، ص ٣٦٨

* فولكركوند Völkerkund، ١، ٩٣

أما القول بأن شعوباً أو قبائل معينة قد استعبدت من قبل شعوب أخرى فإنه لا يعني بعد تفسير لماذا كانت النتائج الاجتماعية لهذا الاستعباد ما هي عليه وليست على شكل آخر فالنتائج الاجتماعية للغزو الروماني لبلاد الغال Gaul لم تكن على الإطلاق مثل نتائج الغزو الألماني لهذه البلاد. والنتائج الاجتماعية للغزو النورماندي لإنكلترا كانت مختلفة عن النتائج الاجتماعية للغزو المنغولي لروسيا وفي جميع تلك الحالات كان الفرق يتوقف بشكل أساسي على الفرق بين الهيكل الاقتصادي للمجتمع المُستعبَد من جهة، وبين الهيكل الاقتصادي للمجتمع الغازي من جهة أخرى. وكلما تطورت القوى الإنتاجية في قبيلة معينة أو شعب ما، كلما تحسنت فرص التسلح فيهما بشكل أفضل للاستمرار في الكفاح من أجل وجودهما

وربما هناك استثناءات كثيرة جديرة بالملاحظة لهذه القاعدة العامة. فعلى المستويات المنخفضة لتطوير القوى الإنتاجية، لا يمكن أن يكون الفرق في أسلحة القبائل التي هي في مراحل مختلفة من التطور الاقتصادي، مثلا الرعاة الرحل أو المزارعون المستقرون، لا يمكن أن يكون الفرق عظيماً كما أصبح فيما بعد. وعلاوة على ذلك، فإن أي تقدم في التطور الاقتصادي، يظهر نفوذاً ملحوظاً على شخصية شعب ما، يؤدي أحياناً الى تقليل حب القتال الى درجة تثبت عجزه في مقاومة عدو متأخر أكثر منه إقتصادياً ولكنه أكثر ممارسة لفنون القتال. وهذا هو سبب أن قبائل المزارعين المسالمة تتعرض غالباً للهزيمة أمام القبائل المقاتلة. ويلاحظ راتزل Ratzel بأن التنظيمات الشعبية الأقوى في الدول هي المؤلفة من « شعوب شبه متحضرة » نتيجة لتوحيد عنصري الزراعة والرعي بسبب تعرضها للغزو*

ومهما كانت تلك الملاحظة صحيحة على وجه العموم، إلا أنه يجب علينا أن نتذكر بأنه في حالات كهذه (والصين مثل جيد) يجد الغزاة المتأخرون إقتصادياً أنفسهم خاضعين تماماً الى نفوذ شعب مهزوم ولكن أكثر منهم تقدماً إقتصادياً

وتفرض البيئة الجغرافية تأثيراً كبيراً، ليس فقط على القبائل البدائية، ولكن أيضاً على الشعوب المسماة « متحضرة ». وقد كتب ماركس في هذا الصدد يقول: « بأن ضرورة وضع قوة طبيعية تحت سيطرة المجتمع، ولتوفير تلك القوة وإخضاعها وملاءمتها

---

* فولكيركوند ص ١٩ .Völkerkunde

الى حد كبير للعمل الذي يقوم به الإنسان بيده »، إن هذه الضرورة هي التي لعبت في أول الأمر الجزء الحاسم في تاريخ الصناعة. وأمثلة ذلك هي أعمال الري في مصر ولومبارديا وهولاندا، أو في الهند وبلاد فارس حيث السقاية بواسطة أقنية اصطناعية لا تزود التربة بالماء الذي لا غنى لها عنه فحسب، بل تحمل لها أيضاً، على شكل رواسب من التلال المجاورة، الأسمدة المعدنية. وسرّ إزدهار الصناعة في أسبانيا وصقلية تحت حكم العرب يعود الى أعمال الري لديهم*

وقانون تأثير البيئة الجغرافية على تطور الجنس البشري التاريخي كان يخضع دائماً الى معرفة التأثير « المباشر » للمناخ على الإنسان. وكان يُفترض دائماً أنه بسبب تأثير « المناخ » يصبح جنس ما من البشر محباً للحرية، ويصبح جنس آخر ميالاً لأن يخضع بصبر إلى حكم ملك مستبد كثيراً أو قليلاً بينما يصبح جنس ثالث مؤمناً بالخرافات وبالتالي معتمداً على رجال الدين أو غير ذلك، هذه الفكرة هي التي كانت سائدة كما يقول بَكِل Buckle**

وطبقاً لأقوال ماركس فإن البيئة الجغرافية تؤثر على الإنسان « بواسطة علاقات الإنتاج التي تبرز في منطقة معينة على أساس قوى إنتاجية محددة تقع أولى شروط تطورها في خصائص تلك البيئة »، ويقترب علم الأعراق الحديث أكثر فأكثر من وجهة النظر هذه. وبالتالي فإنه يعزو أهمية أقل الى « العرق » في تاريخ الحضارة. ويقول

---

* كتاب رأس المال Das Kapital، ص. ٥٢٤ - ٥٢٦

** انظر في كتابه « تاريخ الحضارة في انكلترا History of Civilization in England، المجلد الأول، لايبزيغ، ١٥٦٥ ص حيث يقول أن أحد الأسباب الأربعة التي تؤثر على شخصية شعب ما، أعني المظهر العام للطبيعة، يؤثر بشكل رئيسي على الخيال، خيال يولد الخرافات التي بدورها تؤخر تطور المعرفة. وبتأثيرها على خيال المواطنين في بيرو فإن الزلازل المتعاقبة هناك مارست تأثيراً على البناء السياسي. واذا كان الإسبان والايطاليون ميالون للخرافات، فإن ذلك أيضاً نتيجة للزلازل وثورات البراكين. (ص ١١٢ - ١١٣) وهذا التأثير الفلسفي المباشر هو قوي بشكل خاص في المراحل الأولى لتطور الحضارة. وعلى كل حال لقد أظهرت العلوم الحديثة خلافاً لذلك التشابه المذهل للمعتقدات الدينية للقبائل البدائية التي هي على مستوى تطور اقتصادي واحد ووجهة نظر هيغل التي استعارها من كتّاب القرن الثامن عشر تعود الى وقت هيبوقراط انظر في Des airs, des eaux et des lieux traduction de coray, Paris, 1800, Parra, 76, 85, 88, etc.)

راتزل Ratzel: « ليس للعرق علاقة بالبيئة الثقافية »*

ولكن حالما يتم الوصول الى « مستوى » ثقافي معين، فإنه يؤثر بدون شك على الصفات الجسدية والعقلية « للعرق »**

إن تأثير البيئة الجغرافية على الإنسان الاجتماعي له اهتمامات متغيرة. فنظراً لشروط خصائص البيئة، فإن تطور القوى الإنتاجية تزيد من قوة الإنسان على الطبيعة، ولذلك تضعه في علاقة جديدة تجاه البيئة الجغرافية المحيطة به، وهكذا فان اللغة الإنكليزية اليوم تتفاعل مع تلك البيئة بطريقة ليست تماماً نفس تلك الطريقة التي تفاعلت بها القبائل التي سكنت انكلترا في عصر يوليوس قيصر وهذا التأثير يزيل الاعتراض بأن شخصية السكان في منطقة معينة يمكن أن تتعدل بشكل أساسي، رغم أن الخصائص الجغرافية للمنطقة تبقى بدون تغيير.

- ٨ -

وتمارس العلاقات القانونية والسياسية*** الناشئة في هيكل اقتصادي معين تأثيراً حاسماً على عقلية الإنسان الإجتماعي الشاملة. ويقول ماركس: « فوق أشكال الملكية،

---

* Völkerkunde يقول ستيوارت ميل Stuart Mill مكرراً « كلمات » أحد أكبر المفكرين في عصرنا، من بين جميع الأساليب الشائعة للتخلص من فكرة نفوذ التأثيرات الاجتماعية والأخلاقية على العقل الإنساني » فإن أكثر تلك الأساليب شيوعاً هو عزو اختلافات السلوك والأخلاق إلى الفروق الطبيعية المتأصلة » من كتاب مبادىء الاقتصاد السياسي، المجلد الأول - ص٣٩
بشأن العرق، انظر كتاب ج. فينو J.Finot الهام Le Prèlugé des races، باريس، ١٩٠٥ (ملحق للنسخة الألمانية لعام ١٩١٠) وقد كتب ويتز Waitz « تشكل قبائل زنجية معينة أمثلة صارخة للعلاقة بين العمل الأساسي والشخصية القومية ». .(Anthropologie der Naturvölker, II,S. 107).

** بخصوص تأثير الاقتصاد على طبيعة العلاقات الاجتماعية، انظر انجلز - (Der Ursprung der Jamilie, des Privateigenthums und des Stats, 8, Auflage, Sttuttgart, 1900. Also R. Hilderbraud, Rescht und Sitte auf den verschiedenen (Wirtschaftlishen) Kulturstufen, I, Teil, Jena, 1896) ولسوء الحظ يستفيد هيلدربراند استفادة ضئيلة من المدلولات الاقتصادية، ويعتبر الكتيب الممتع الذي وضعه ت. اخيليس T. Achelis وعنوانه (Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte M. Vaccaro
(Les bases sociologiques du droit et de l'état, Paris, 1898) عدة ملاحظات فردية تلقي الضوء على مظاهر معينة للموضوع بشكل عام. وعلى كل حال فإن ڤاكارو نفسه لا يبدو ملماً تماماً بالمشكلة.

وفوق شروط الحياة الإجتماعية يرتفع صرح كامل من العواطف والأوهام المميزة من أساليب التفكير ووجهات النظر في الحياة ». والحياة تحتم التفكير. ويمكن أن يقال بأن كل خطوة جديدة يتخذها العلم في شرح مسيرة التطور التاريخي هي برهان جديد لصالح هذه الفرضية الأساسية للمادية المعاصرة.

وكان لودفيغ نواريه Ludwig Noirè قد كتب عام ١٨٧٧ «لقد كان النشاط المشترك الموجه نحو إنجاز هدف مشترك، والعمل البدائي لإسلافنا هما اللذان أنتجا اللغة، والتفكير »* وأشار نواريه في بسطه لهذه الفكرة إلى أن اللغة كانت تدل في الأصل على أشياء العالم الموضوعية** ويقول مفسراً بأن «جميع الأشياء تدخل في حقل رؤية الإنسان، أي تصبح أشياء بالنسبة إليه، فقط بحسب المقياس الذي تخضع فيه لعمله، وأنه بالاتفاق مع ذلك تتخذ تلك الأشياء أسماءها*** ومن الجدير بالذكر أن نواريه وجد الجنين الأول لنظريته في فكرة فيورباخ بأن جوهر الإنسان يقع في المجتمع، في وحدة الإنسان مع الإنسان، ومن الواضح أنه لم يكن يعرف شيئاً عن ماركس، وإلاّ لكان قد رأى بأن وجهة نظره حول دور « النشاط » في تشكيل اللغة كانت أقرب إلى ماركس، الذي شدد في نظريته حول المعرفة على النشاط الإنساني، خلافاً لفيورباخ الذي تحدث بشكل أكثر عن « التأمل ».

وفي هذا الخصوص فإنه بالكاد يكون ضرورياً أن نذكر القارىء أنه بالإشارة إلى نظرية نواريه بأن طبيعة نشاطات الإنسان في عملية الإنتاج تقررها حالة القوى الإنتاجية. وهذا شيء واضح. ولكن سيكون من المفيد أكثر أن نلاحظ بأن التأثير الحاسم « للوجود » على « التفكير » يُرى بوضوح خاص في أفراد القبائل البدائية الذين حياتهم الإجتماعية والفكرية أبسط بشكل لا يضاهى من حياة الشعوب المتحضرة.

وكتب كارل ڤون دِن شتينن Von Den Steinen عن السكان الوطنيين لأواسط البرازيل بأننا سوف نفهمهم فقط عندما نعتبرهم حصيلة حياتهم كصيادين. ويقول: «لقد كانت الحيوانات المصدر الرئيسي لخبرتهم، وأنهم بمساعدة تلك الخبرة فسروا معنى

---

* Der Ursprung der Sprache, Mainz, 1877, S.331

** المرجع السابق ص٣٤١

*** المرجع السابق، ص٣٤٧

« الطبيعة » وكونوا وجهة نظرهم العالمية. وقد حددت ظروف حياتهم كصيادين ليس فقط وجهة النظر العالمية لتلك القبائل ولكن أيضاً مفاهيمهم الأخلاقية وعواطفهم بل وحتى أذواقهم الفنية. ونحن نرى الشيء ذاته بين الرعاة. فبين أولئك الذين يصفهم راترل Ratzel بأنهم حصراً رعاة قطعان « يدور ٩٩ في المئة من أحاديثهم حول موضوع المواشي من حيث أصلها وعاداتها وحسناتها وعيوبها »* فمثلاً قبائل هيريروز Hereros السيئة الحظ الذين نعتهم الألمان « المتحضرون » مؤخراً بالوحشية كانت حصراً قبائل « رعاة قطعان »**

وإذا كانت الحيوانات هي مصدر التجربة الأولى بالنسبة للصياد البدائي، وإذا كانت نظرته الشاملة مبنية على هذه التجربة، لذلك فإنه ليس بالمستغرب كون ميثولوجيا قبائل الصيد، التي تأخذ مكان الفلسفة في ذلك الوقت ومكان الدين والعلم، قد أخذت كل مضمونها من نفس ذلك المصدر يقول اندرولانغ Andrew Lang: « إن غرائب الميثولوجيا البوشمانية Bushman هي على الأغلب الهيمنة المطلقة للحيوانات. وفيما عدا « المرأة المسنة، التي كانت تظهر في بعض الأحيان في تلك الأساطير المفككة، لبراو ما كنا نرى أي شكل أو وجود إنساني في تلك الأساطير »*** وبالنسبة لراو سميث Brough Smith فإن السكان الاستراليين الأصليين مثلهم مثل البوشمانيين الذين لم يتقدموا بعد عن مرحلة الصيد كانوا يتخذون آلهتهم من الطيور والحيوانات*

---

* انظر الكتاب السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦

** بالنسبة الى « رعاة قطعان » انظر كتاب غوستاف فريتش Gustav Fritsch (المثل الأعلى لكفيري) (Die Eingeborenen Süd-Afrika, Breslau, 1872) وفيه يقول: أن مادة أحلام الكفيري (احد مجموعة الشعوب في جنوب أفريقيا) والتي يجب أن يغني عنها هي ماشيته التي هي أغلى ممتلكاته. وهي أغاني تمجّد الماشية مع أغاني الشرف بحق رؤساء القبائل والتي تلعب فيها أيضاً الماشية دوراً هاماً. ويعتبر الكفيري أن الاعتناء بتربية الماشية هي أشرف المهن، بل وحتى الحرب تسر الكفيري لأنها قد تسبب اكتساب بعض المواشي. والنزاعات القانونية والقضايا بين قبائل الكفيرين سببها المواشي. ويعطينا فريتش وصفاً رائعاً عن حياة صيادي قبائل البوشمان Bushman.

***[يستشهد بليخانوف هنا من الترجمة الفرنسية لـ « الأساطير، الطقوس، والدين » للانغ (Mythes, cultes, et religion, trad. par L. Mirillier, Paris, 1896, S. 332) ونحن نستشهد هنا من النسخة الأصلية، لندن، ١٨٨٧، المجلد الثاني، ص ١٥].

**** إن ملاحظة أندريه Andrée في هذا الخصوص تفيد جداً، فهي تقول إن الإنسان في الأصل كان =

إن دين القبائل البدائية لم يدرس بعد بصورة متقنة ودقيقة. وعلى أية حال فإن ما نعرفه عن هذا الموضوع يؤكد على صحة فرضية فيورباخ وماركس المختصرة بأن « الـدين ليس هو ما يصنع الإنسان، بل الإنسان هو الذي يصنع الدين ». وكما قال اد. تايلور Ed. Taylor: « وبين أمة بعد أمة فإنه ما زال واضحاً كيف أصبحت المجتمعات الإنسانية والحكومات، التي يكون فيها الإنسان رمزاً للعبادة، تصبح النموذج الذي تتشكل عليه الحكومات والمجتمعات الإلهية »*

وهذا الرأي في الدين، يعتبر بصورة لا تقبل الجدل، مادي بحث، وكما هو معروف فإن القديس سايمون Saint – Simon كان له رأي معارض للرأي السابق شارحاً فيه النظام الإجتماعي والسياسي لليونان القديمة من خلال اعتقاداتهم الدينية. وما هو أكثر أهمية من هذا، على كل حال، هو أن العالم قد بدأ باكتشاف الرابطة الطارئة بين المستوى التقني للأشخاص البدائيين وبين نظرتهم العامة**

وفي مجـال ايديولوجية المجتمع البدائي، فإن الفن كان له النصيب الأكبر في الدراسة أكـثر من أي فرع آخر إن وفرة المواد الـتي جُمعت كانت كلها تشهد بصورة مقنعـة وجلية على عمق وحتمية التفسير المادي للتاريخ. وهذه المواد، الـتي تبحث في هذا الموضوع، غزيرة جداً ولهذا لا يمكنني أن أذكر سوى أكثرها أهمية: كتاب شوينفورث «Artes Africanae»، لايبزغ، عام ١٨٧٥ ؛ المقالة المعنونة Ethnographische Parallelen من كتـــاب «Das Zeichnen bei den Naturvölkern ل د. اندريـه؛ وكتاب ڤون دين شياينن. «Unter den Naturvölkern» Zentral «Brasilies»، برلين ١٨٩٤ ؛ كتاب .ج. ماليري Picture Writing of the American Indians، وكتابه الآخر Annual Report of the Bureau of Ethnology واشطن،

يتخيل آلهته على شكل حيوانات. «عندما بدأ الإنسان بتجسيم الحيوانات واعطائها الصفة البشرية بدأت أساطير تحول البشر الى حيوانات تظهر Ethnographische Parallelen und Vergleiche, neue Folgo, Leipzig, 1889, 5. 116) إن تجسيم الحيوانات يفترض درجة عليا من تطور القوى المنتجة. انظر أيضاً في كتاب ليو فروبنيوس... Leo Frobenius «Weltanschauung der Naturvölker»، وايمار، ١٨٩٨، ص ٢٤

* H. Schurtz, Vorgeschichte der Kulter, Leipzig und Wein, 1900, S. 559 – 64) وسوف أرجع الى هذا الموضوع مرة أخرى، ولكن في بحث أكثر ملائمة.

** La civilisation primitive, Paris, 1876, tom 2. p. 322.

١٨٩٣ (تقارير تتضمن مواد قيمة عن تأثير الفنون الميكانيكية، وعلى الأخص الحياكة، في التصاميم الفنية المزينة)؛ وكتاب ارنست غروس Die Anfänge der Kunst، وأيضاً كتاب Kunstwissenschaftliche Studien توبنغن، ١٩٠٠؛ وكتاب كارل بوتشير Karl Bücher «Arbeit und Rhythmus»، ٣، اوفلاج Auflage، ١٩٠٢ كتاب غابريل وادرين دو مورتيليت «Gabriel et Adrien de Mortillet Prèhistorique ...Le»، باريس، ١٩٠٠ كتاب هورنر «Der dilviale Mensch in Europa»؛ كتاب سوفس موكر «La Europe prèhistorique» باريس، ١٩٠٧؛ وأخيراً كتاب ريتش. ڤالتيك «Anfänge der Tonkunst»، لايبرغ،، ١٩٠٣

إن النتائج التي توصل إليها العلم الحديث فيما يخص نشوء الفنون سوف توضح بالاستشهاد بالعبارات التالية للكتابين المذكورين آنفاً

يقول هورنز Hörnes*: «إن التصاميم المزينة يمكن أن تتطور فقط عن طريق النشاط الصناعي الذي يشكل حالتها المادية السابقة... إن الأشخاص الذين ليست لهم صناعة. ليس لهم أي تصاميم فنية مزينة أيضاً

ويعتقد ڤون دن شتانين Von den Steinen ان الرسم قد تطور من الإشارات والعلامات التي تُمثل الشيء وتستخدم من أجل هدف معين.

وقد وصل بوتشر Bücher إلى النتيجة التالية: «في درجة بدائية من تطور العمل والموسيقى والشعر، كانت هذه الأشياء كلاً مندمجاً يشكل فيه العمل العنصر الأساسي، ويكون للموسيقى وللشعر فيه أهمية ثانوية» وفي رأيه أنه «يجب البحث عن أصل الشعر في العمل»**، ثم يتابع معلقاً بأن اللغة التي تنتظم من نماذج لكلمات تناغمية لا يمكن أن تصل إلى جمل متكاملة. ولهذا فإنه من غير المحتمل أن يصل الناس إلى حديث شعري من خلال استعمال الكلام اليومي العادي. فالمنطق الداخلي لهذا الكلام (اللغة) يعمل ضد هذا الأمر كيف يمكن إذن للمرء أن يفسر الكلام الشعري المُقاس؟ ويعتقد بوتشر أن الحركات المُقاسة والتناغمية للجسد تُحول قوانين تنسيقها إلى حديث شعري تصويري. ومن المحتمل أن هذه الحركات التناغمية للجسد، في درجات التطور المنحدرة، غالباً ما تكون مصحوبةً بالغناء ولكن ما هو تفسير هذا التنسيق لحركات

* (Urgeschichte, etc., S. 38).

** (Arbeit u. Rhythmus, S. 342).

الجسد؟ إن التفسير يكمن في طبيعة عمليات الإنتاج وهكذا « فإن أصل الشعر يجب أن يُبحث عنه في الفاعليات المنتجة ».

ويشكـل **ڤالشيك** R. Wallaschek رأيه عن أصل الاستعراضات المسرحية الدراميـة عنـد القبائـل البدائيـة بحسب الطريقة التالية*: « إن مواضيع هذه المسرحيات الدرامية كانت:

« ١ - المطاردة، الحرب، (بين الصيادين حياة وعادات الحيوانات؛ إيمائية الحيوانات؛ الأقنعة والتنكر)**

« ٢ - حياة وعادات القطيع (بين الرعاة).

« ٣ - العمل (بين المزارعين: البذار، دراسة الأرض، تسوية الكروم).

« إن كل القبيلة كانت تأخذ دوراً في الاستعراض، فكلهم يغنون (في كورس). وكلمات الأغاني كانت بلا معنى، والمحتوى يقدمه الاستعراض نفسه (الإيمائية). والحركات والأعمال في الحياة اليومية هي التي كانت تقدم فقط، كما لو أنها ضرورية من أجل النضال من أجل الوجود ». ويقول **ڤالشيك** أن الكورس خلال الاستعراض، في العديد من القبائل، غالباً ما كان ينقسم إلى فريقين متعارضين. ثم يضيف « وهكذا كان أصل الدراما اليونانية في مستهلها، مجرد إيماءات حيوانية أيضاً. لقد لعبت العنزة دوراً هاماً ورئيسياً في الاقتصاد اليوناني، ولهذا نجد أن كلمة « تراجيديا » ترجع إلى كلمة «tragos» اليونانية التي تعني « العنزة » . »

والآن، سيكون من الصعب تقديم أمثلة مقنعة أكثر من هذا على المسألة أو الفرضية التي تقول بأن الوجود ليس هو الذي يتحدد من قبل الفكر، بل أن الفكر هو الذي يتحدد من قبل الوجود.

- ٩ -

إن الحياة الإقتصادية تتطور تحت تأثير نمو القوى المنتجة. ولهذا فإن العلاقات المتبادلة للناس المشتركين في عملية الإنتاج تتأثر بالتغييرات وتخضع لها، وتخضع لها أيضاً العقلية الإنسانية. وقد قال ماركس في هذا الشأن: « في درجة معينة من التطور،

* (Anfänge der Tonkunst, S. 257).

** غالباً ما كانت هذه الأقنعة تصور الحيوانات أيضاً - ج. بليخانوف.

تدخل القوى المنتجة المادية للمجتمع في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة أو مع علاقات الملكية ضمن الإطار الذي تعمل هي به. ومن أشكال التطور في القوى المنتجة تأخذ هذه العلاقات بالتحول إلى قيود لها وهنا يبدأ عصر الثورة الاجتماعية (الإشتراكية). إن التغيرات في الأساس الإقتصادي تؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى التحول في البناء الضخم كله... ولا يمكن لأي نظام اجتماعي أن ينهار قبل أن تتطور كل القوى المنتجة، ولا يمكن لعلاقات الإنتاج الأساسية الجديدة أن تحل محل القديمة قبل أن تنضج وتتحسن الشروط المادية لبقائها ضمن إطار المجتمع القديم* وهكذا فإن الجنس البشري يضع نفسه من أجل خدمة هذه المهمات طالما أنه يستطيع حلها، طالما أن الفحص الدقيق يرينا أن المشكلة نفسها تنشأ عندما تكون الشروط المادية من أجل الحل متوفرة أو على الأقل في طور التشكيل».

وهنا، يوجد لدينا «معادلة جبرية» حقيقية ومادية صرفة - عن التطور الإجتماعي. وهذه المعادلة تملك مكاناً من أجل «الوثبات» (لعهد الثورة الإشتراكية) ومكاناً من أجل التغييرات التدريجية. إن التغيرات الكمية التدريجية في خصائص أي نظام معين للأمور تقود بصورة مطلقة إلى التغيير في النوعية، أعني إلى سقوط نظام الإنتاج القديم - أو كما وصفه ماركس، سقوط النظام الإجتماعي القديم - واستبداله بنظام جديد. وقد علّق ماركس بأن الأنظمة، الآسيوية والإقطاعية القديمة والبورجوازية الحديثة، للإنتاج قد تعتبر كعهود متعاقبة على التطور الإقتصادي للمجتمع. وبعد أن قرأ كتاب مورغان Morgan عن المجتمع البدائي، أضاف ماركس إلى آرائه رأياً جديداً عن علاقة نظام الإنتاج في العصور القديمة بعلاقته في الشرق. وفي الحقيقة، فإن منطق التطور الإقتصادي لنظام الإنتاج الإقطاعي قد قاد إلى ثورة اجتماعية أدت إلى انتصار الرأسمالية. إلا أن منطق تطور الإقتصاد في الصين أو في مصر القديمة، على سبيل المثال، لم يؤد أبداً إلى ظهور نظام انتاج قديم. في المثال الأول نجد وجهين للتطور، الأول يتبع الآخر وينتج عنه. أما المثال الثاني فيقدم نموذجين متواجدين عند التطور الإقتصادي. لأن مجتمع العصور القديمة حل مكان عشائر

* (انظر في الطبعة الألمانية لعام ١٩١٠) ان بعض الماركسيين في بلدنا يعتقدون أن الثورة الاشتراكية ممكنة في روسيا، طالما أن قوى الانتاج فيها متطورة بما فيه الكفاية من أجل ثورة كهذه.

التنظيمات الإجتماعية، بينما سبقت الأخيرة ظهور النظام الإجتماعي الشرقي. إن كلاً من هذين المثالين للبناء الإقتصادي كان نتيجة نمو القوى المنتجة في التنظيم العشائري الجماعي، وهذه النتيجة الحتمية (أي نمو القوى المنتجة) قد قادت إلى إنحلال هذا التنظيم بصورة نهائية. وإذا كان هذان المثالان يختلفان عن بعضهما البعض، فإن أبرز معالم هذا الإختلاف ستظهر تحت تأثير المحيط الجغرافي، الذي يقضي في الحالة الأولى نوعاً من علاقات الإنتاج الإجمالية لمجتمع حقق درجة معينة من النمو القوى المنتجة، أو يقتضي، في الحالة الثانية، نوعاً آخر من العلاقات مختلف كل الإختلاف عن الأول.

إن اكتشاف النموذج العشائري أو الجماعي للتنظيم الإجتماعي قد قُدر له، كما هو واضح، أن يلعب دوراً هاماً في علم الإجتماع كذلك الذي تَمَّ في البيولوجيا (علم الأحياء) عند اكتشاف الخلية. ولأن ماركس وأنجلز كانا غير مُلمَين بهذا النوع من التنظيم، فلم يكن من بدٍ من وجود فجوة ملحوظة في نظريتهما عن التطور الإجتماعي، كما اعترف انجلز

ولكن اكتشاف النوع العشائري للتنظيم، الذي قدم للمرة الأولى المفتاح من أجل فهم درجات التطور الإجتماعي الدنيا، كان نوعاً من الجدال الجديد والقوي في صالح التفسير المادي للتاريخ وليس ضده. لقد قدم هذا الإكتشاف رؤية أقرب وأدق على الطريقة التي اتخذ فيها الوجه الأول للوجود الإجتماعي شكله، والتي يُحدد فيها الوجود الاجتماعي التفكير الإجتماعي. وبالتالي فإنه قد اعطى توضيحاً مدهشاً عن حقيقة كون التفكير الإجتماعي محدداً من قبل الوجود الإجتماعي.

إن كل ما أقوله هذا إنما أذكره بصورة عابرة. إن الشيء الرئيسي الذي يستحق الإهتمام هو ملاحظة ماركس بأن علاقات الملكية التي تقوم عندما تصل قوى الإنتاج إلى مستوى معين، تحث على النمو الأكبر لهذه القوى لمدة معينة، ثم تبدأ بإعاقة هذا النمو* وهذا يذكرنا بحقيقة معينة، فبالرغم من أن حالة معينة من القوى المنتجة هي

---

* لنأخذ على سبيل المثال العبودية. في درجة معينة من التطور، تقوم العبودية بدعم نمو قوى الإنتاج، لكنها بعد ذلك تبدأ باعاقة هذا النمو إن اختفاءهما بين شعوب الغرب المتحضرة كان نتيجة لتطورهم الاقتصادي. (فيما يتعلق بالعبودية في العالم القديم، انظر في الكتاب الممتع للبروفسور إن. سيكوتي Professor ET. Ciccotti واسمه Il tramonto della schiavity، تورين ١٨٩٩) ويقول ج هـ سبيك J. H. Speke في كتابه يوميات اكتشاف منابع النيل «Journal of the Discovery of the =

السبب في نشوء علاقات انتاج، وعلى الأخص علاقات الملكية، فإن هذه العلاقات (التي نشأت من السبب المذكور) تأخذ نفسها بالتأثير على هذا السبب. وهكذا ينشأ تفاعل بين القوى المنتجة والإقتصاد الإجتماعي. وبما أن البناء الكلي للعلاقات الإجتماعية وللأحاسيس وللمفاهيم ينمو على أساس اقتصادي، فإن هذا البناء يعزز التطور الإقتصادي أولاً ثم يعيقه، وهنا ينشأ بين البناء وبين الأساس تفاعل يقدم المفتاح من أجل فهم كل تلك الظواهر التي يبدو من الوهلة الأولى أنها تناقض الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية.

إن كل ما قيل حتى اليوم، من قبل « نقاد » ماركس عن افتراض كون الماركسية « وحيدة الجانب » وعن عدم اهتمامها المزعوم بكل العوامل الأخرى في التطور الإجتماعي ما عدا العامل الإقتصادي، مرده إلى الفشل في فهم الدور الذي حدده ماركس وأنجلز للتفاعل بين « الأساس » و« البناء ولكي ندرك، على سبيل المثال، مدى اهتمام ماركس وانجلز، الضئيل نسبياً، بأهمية العامل السياسي، فإنه يكفي أن نقرأ تلك الصفحات من البيان الشيوعي Communist Manifesto التي تشير إلى حركة التحرر البورجوازية. حيث نجد فيها ذكراً لبعض الأنظمة السياسية القائمة والتي كانت موجودة من قبل (الإقطاعية - الجمهورية المدنية المستقلة - الملكية - ثم فترة ظهور الصناعة والأنظمة الصناعية - الصناعة الحديثة والسوق المشتركة وتأثير كل هذا على البورجوازية إلخ)، وحيث يُكشف لنا بوضوح عن أهمية العامل السياسي الذي يعتقد نقاد ماركس أنه لم يتم التركيز عليه بصورة كافية. إن أصل هذا « العامل » وقوته ونظام سيره وتأثيره في كل فترة من فترات التطور البورجوازي، كل هذا مشروح في البيان من خلال سير التطور الإقتصادي بطريقة متتابعة لا يؤثر فيها تنويع « العوامل » على وحدة القضية (السبب) الأساسية.

ومما لا شك فيه أن العلاقات السياسية تؤثر في الحركة الإقتصادية، ولكنها قبل هذا قد خُلقت هي نفسها من الحركة الإقتصادية ونشأت عنها.

«Sources of the Nile» بأن العبيد، بين الزنوج، كانوا يعتبرون الهرب من سيدهم ليس من الأمانة والشرف في شيء، لأنه يدفع لهم أموالاً ويجب أن نضيف أن هؤلاء العبيد كانوا يعتبرون وضعهم أفضل بكثير وأشرف من وضع العمال المأجورين. إن نظرة كهذه تتطابق مع ذلك المظهر « حيث كانت العبودية لا تزال ظاهرة إيجابية وفعالة ».

ونفس الشيء يجب أن يقال عن عقلية الإنسان ككائن اجتماعي، هذا الشيء الذي دعاه ستاملير Stammler بصورة وحيدة - الجانب بالمفاهيم الإجتماعية. وقد قدم البيان براهين مقنعة على أن كاتبَيْه كانا يعرفان أهمية « العامل » الإيديولوجي. وعلى كل حال، ففي البيان نفسه نرى أنه حتى ولو كان العامل الايديولوجي يلعب دوراً هاماً في تطوير المجتمع، فإنه نفسه قد نشأ سابقاً عن هذا التطور

« عندما كان العالم القديم في عهده الأخير، أتت المسيحية لتقضي على كل الآراء الدينية السابقة. وعندما خضعت المسيحية في القرن الثامن عشر للآراء العقلانية، حارب المجتمع الإقطاعي معركته النهائية الفاصلة مع البورجوازية الثورية فيما بعد، وفي هذا الخصوص، فإن الفصل المذكور المُتَضمن في البيان Manifesto مقنع بما فيه الكفاية. فقد أخبرنا كاتباه بأن الشيوعيين لم يكفوا عن غرس الإدراك الممكن والأكثر وضوحاً في عقول العمال عن العداء الشديد بين مصالح البورجوازية ومصالح البروليتارية. ومن السهل، لهذا، فهم أن الذي لا يعلق أية أهمية على « العامل » الإيديولوجي، لا يملك أساساً منطقياً من أجل محاولة غرس فهم أو إدراك كهذا مهما كان في عقول عمال أي زمرة اجتماعية.

- ١٠

لقد كنت استشهد من المانيفستو، مفضلا إياه عن غيره من أعمال ماركس وأنجلز، لأنه يعود الى الفترة الأولى لنشاطاتهم، حيث كانا فيها - كما يدعي بعض نقادهم - « وحيديّ - الجانب » في فهمها للعلاقة بين « عوامل » التطور وعلى أية حال، فإننا نرى بوضوح أنهما في تلك الفترة كانا متميزَيْن، لا « بالأحادية - الجانب »، بل بالنضال فقط من أجل الأحادية.

لقد أشرنا سابقاً مرات عديدة الى رسالتين من رسائل أنجلز اللتين نُشرتا في Sozialistischer Akademiker، الأولى عام ١٨٩٠، والثانية عام ١٨٩٤ وقد مر وقت قبل أن يبدأ الهر بيرنستاين Herr Bernstein بالنظر بعين الاعتبار الى هاتين الرسالتين اللتين تضمان، كما يعتقد، بياناً أو شهادة واضحة عن التطور الذي طرأ على آراء ماركس، صديقه وشريكه، مع مرور الوقت. فقد استخرج منهما خلاصتين، اعتبرهما الأكثر إقناعاً في هذا المجال، وأرى أنا أنه من الضروري أن أقدمهما هنا ولكن على أساس أنهما تثبتان عكس ما كان بيرنستاين يحاول اثباته.

فيما يلي المقطع أو الخلاصة الأولى منهما «وهكذا، يوجد العديد من القوى المتقاطعة، وسلسلة لا متناهية من القوى المتوازية الأضلاع التي تؤدي الى ظهور نتيجة واحدة. هي الحدث التاريخي وهذا بدوره يمكن أن يعتبر نتاجاً لقوة تعمل ككل بغير وعي وبدون اختيار لأن ما يريده أي شخص يُعترض عليه من قبل شخص آخر، ولأن ما يشأ ويقوم فعلاً يكون شيئاً لا يقصده أحد ولا يرمي إليه» (من رسالة عام ١٨٩٠)

والآن سنرى المقطع الثاني: «إن التطورات السياسية، الشرعية، الفلسفية، الدينية، الأدبية، الفنية،. إلخ، كلها مبنية على التطور الاقتصادي. إلا أن كلا من هذه التطورات تتفاعل وتؤثر في بعضها البعض وفي التطور الاقتصادي أيضاً (من رسالة ١٩٠٤). وقد وجد الهر بيرنستاين أن هذا الكلام «له وقع مختلف» عن ذلك الذي كُتب في مقدمة كتاب Zur Kritik des Politischen Ockonomie والذي يتحدث عن الروابط بين «الأساس» الاقتصادي و«البناء الفوقي» الذي ينشأ فوقه. ولكن بأية صورة يبدو هذا الكلام مختلطاً؟ وبالتأكيد، إن ما قيل في المقدمة مُعاد هنا، أعني أن التطور السياسي وكل أنواع التطور تعتمد على التطور الاقتصادي. ويبدو لنا أن الهر بيرنستاين قد أخطأ فهم الكلمات التالية، «إن كل هذه التطورات تتفاعل وتؤثر في بعضها البعض وحتى في التطور الاقتصادي نفسه». وهو يبدو أنه قد فهم مقدمة الكتاب المذكور أعلاه، وأعني بمعنى يكون فيه «البناء الفوقي» الاجتماعي والإيدويولوجي الذي ينمو على «الأساس» الاقتصادي لا يبذل أي جهد للتأثير، بدوره، على ذلك «الأساس». وقد عرفنا حالا، على أية حال، ولا يمكن أن يكون هناك أسوأ من فهم كهذا لأفكار ماركس. إن أولئك الذين راقبوا أعمال الهر برنستاين «النقدية» لا يمكنهم سوى الاندهاش من هذا الشخص الذي يحاول تعميم الماركسية مع أنه فاشل - أو على وجه الدقة غير قادر - في فهم هذا المبدأ أولا

إن الرسالة الثابتة هذه والتي استشهد بها الهر بيرنستاين تتضمن فقرات على قدر من الأهمية من أجل فهم أفضل للقيمة العرضية لنظرية ماركس وانجلز التاريخية، أكثر من أهمية تلك السطور التي استشهدت بها أنا، والتي فهمها بيرنستاين بطريقة يرثى لها وإحدى هذه الفقرات تقول: «إن الحالة الاقتصادية لا توفر أثراً أوتوماتيكياً كما يتخيل الناس هنا وهناك، ولكن الناس يصنعون تاريخهم هم بنفسهم، وهم يقومون بهذا

في بيئة معينة، على أية حال، تحكمهم، على أساس العلاقات الفعلية القائمة - التي من بينها العلاقات الاقتصادية - ومهما يكن مدى تأثرها ببعضها كالسياسية والإيديولوجية، هذه العلاقات الحاسمة والتي غالباً ما تقود الى فهم أفضل.

وكما رأينا، فإن بيرنستاين نفسه، أيام ميوله «الأرثوذوكسية»، كان من بين الناس العديدين الذين فسروا المبدأ التاريخي لماركس وانجلز بما معناه أن «الوضع الاقتصادي ينتج أوتوماتيكياً في التاريخ. ومن بين هؤلاء الناس أيضاً «نقاد» ماركس الذين قلبوا الماركسية الى عكسها «من الماركسية الى المثالية». ويكشف هؤلاء المفكرون المتعمقون عن شعور بالرضى عندما يواجهون ويؤنبون الصفة «الوحيدة. الجانب» في ماركس وانجلز بالنسبة للقاعدة التي تقول إن التاريخ هو الذي يصنع الناس لا الحركة الآلية للاقتصاد. لقد قدموا ما قدمه ماركس نفسه، إلا أنهم بسبب سذاجتهم لم يعوا أن «ماركس» الذي ينتقدون ليس فيه شيء من ماركس الحقيقي سوى الإسم، نتيجة لعدم فهمهم المتعدد - الجوانب للموضوع. ومن الطبيعي، فإن نقاداً من هذا العيار والنوع، غير قادرين على «إضافة» أو «إصلاح» أي شيء في المادية التاريخية. ولهذا، فإنني لن أتعرض لهم مرة أخرى، بل سأنتقل الى الحديث عن «مؤسسي» هذه النظرية.

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن أنجلز عندما أنكر الفهم «الأوتوماتيكي» لعملية الاقتصاد التاريخية، قبل وفاته بمدة قصيرة، إنما كان يكرر (تقريباً بنفس الكلمات) ويشرح ما كتبه ماركس في فرضيته الثالثة عن فيورباخ عام ١٨٤٥، والتي استشهدنا منها سابقاً ففيها يؤنب الماديين الأوائل على نسيانهم أنه إذا «كان الانسان نتيجة للظروف... فإنه هو الذي يُغير هذه الظروف أيضاً». وبالتالي، فإن مهمة الماديين في مجال التاريخ تتلخص، كما فهمها ماركس، في شرح الطريقة التي يمكن بها «للظروف» أن تتغير من قبل أولئك الذين نتجوا عنها نفسهم. وهذه المشكلة تُحل بالرجوع الى علاقات الإنتاج التي تتطور تحت تأثير ظروف مستقلة عن إرادة الإنسان. إن علاقات الإنتاج هي العلاقات القائمة بين الكائنات الحية أثناء عملية الإنتاج الإجتماعية. والقول بأن علاقات الإنتاج قد تغيرت يعني القول بأن العلاقات المتبادلة بين الأشخاص المشتركين في عملية الإنتاج قد تغيرت. إن التغيير في هذه العلاقات

لا يمكن أن يحصل بصورة «آلية»، أعني بصورة مستقلة عن النشاط الإنساني، لأنها علاقات نشأت بين أشخاص أثناء ممارسة نشاطاتهم.

ولكن هذه العلاقات قد تستجيب للتغييرات. وفي الحقيقة أنها غالباً ما خضعت لها - في اتجاه بعيد عن ذلك الذي يفضله الناس. إن صفة «البناء الاقتصادي» والاتجاه الذي تتغير فيه هذه الصفة لا يعتمدان على إرادة الإنسان وإنما على حالة القوى المنتجة وعلى التغيرات المعنية في علاقات الإنتاج التي تنشأ، وتصبح ضرورية من أجل المجتمع، نتيجة للتطور الابعدِ لهذه القوى. ويشرح انجلز هذه النقطة بالكلمات التالية: «إن الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم، ولكن ليس بسبب إرادة جماعية وطبقاً لخطة جماعية ولا حتى في مجتمع محدد بوضوح. إن مطامح المجتمعات تتضارب، ولهذا السبب نجد أنها تخضع للضرورة التي سيكون إتمامها وظهورها عرضياً وبهذا فإن النشاط الإنساني نفسه يتحدد على أنه ليس حراً وإنما ضرورياً، أعني يتحدد وفقاً لقانون ما، ولهذا فإنه من الممكن أن يكون هدفاً للدراسة العلمية. وهكذا، فإن المادية التاريخية بالإضافة الى إشارتها الى إمكانية تغيير الظروف بواسطة الإنسان، تجعلنا ولأول مرة قادرين على بحث عملية هذا التغيير من وجهة نظر علمية. ولهذا السبب يكون لدينا كل الحق في قول إن التفسير المادي للتاريخ يقدم المقدمة النقدية المناسبة لأي مبدأ - أو أية تعاليم - عن المجتمع الإنساني يحاول أن يصبح علماً

وحقاً، فإن دراسة أي مظهر للحياة الاجتماعية في الحاضر يتطلب قيمة علمية بدرجة تسمح بالاقتراب أكثر من التفسير المادي لتلك الحياة وفهمه. واليوم فإن الأشخاص الذين ليست لديهم أدنى فكرة عن المادية، وليس الذين لا يلتزمون بها فقط، يُثبتون أنهم ماديين في بحوثهم التاريخية. وهنا يظهر بوضوح أن جهلهم بهذا الرأي، أو تحاملهم عليه، والذي يعيق فهم كل مظاهره، يقود في الحقيقة الى ضيق أفق والى «أحادية - الرؤية» في مفاهيمهم.

- ١١

سنتعرض فيما يلي لمثال مفيد وجيد. منذ عشرة أعوام قام العالم الفرنسي الفرد اسبيناس Alfred Espinas (وهو عدو لدود لإشتراكي اليوم) بنشر «دراسة سوسيولوجية» ممتعة جداً - على الأقل في فكرتها - تحت عنوان «أصل التكنولوجيا» Les origines de la technologie. وفي هذا الكتاب يقوم الكاتب، معتمداً على كون

التجربة تسبق النظرية في تاريخ البشرية من الناحية المادية الصرفة، يبحث تأثير التكنولوجيا على تطور الايديولوجيا، أو بصورة أكثر دقة، على تطور الدين والفلسفة في اليونان القديمة. وهو يصل الى النتيجة التالية: في كل فترة من فترات ذلك التطور، كانت نظرة اليونان القديمة الشاملة تتحدد طبقاً لحالة قواها المنتجة. وهذه النتيجة تعتبر مشوِّقة وهامة بالطبع، الا أن أي شخص معتاد على تطبيق المادية في تفسير الحوادث التاريخية قد يجد، عندما يقرأ دراسة اسبيناس، أن النظرة المطروحة في تلك الدراسة «وحيدة - الجانب» أو «وحيدة - الرؤية». وهذا الشيء تمَّ نتيجة لسبب بسيط الا وهو أن العالم الفرنسي لم يبد أي اهتمام، بصورة عملية، الى «عوامل» التطور الأخرى في الإيديولوجيا، كالصراع الطبقي على سبيل المثال. ومع هذا، فإن «للعامل» الأخير المذكور أهمية استثنائية على كل حال.

في المجتمع البدائي الذي لا يعرف التقسيمات الطبقية، كانت نشاطات الإنسان الإنتاجية تؤثر مباشرة على نظرته الشاملة وعلى ذوقه الجمالي والفني. لقد أخذت التصاميم الفنية المزينة الدافع اليها من التكنولوجيا، وكان الرقص - الذي يعتبر من أهم الفنون في ذلك المجتمع - مجرد تقليد لعملية الإنتاج، ويمكننا أن نرى هذا في قبائل الصيد بصورة خاصة، التي تقف في أدنى مستويات التطور الاقتصادي* ولهذا السبب أشرت إليهم عندما كنت أتحدث عن اعتماد عقلية الإنسان البدائي على نشاطه في الاقتصاد الذي يصنعه. وفي بعض القبائل الاشتراكية كانت رقصات النساء تمثل عملية الحصاد، حيث كانت معظم النساء يشتغلن بالحصاد. أما في تلك القبائل المذكورة سابقاً والتي تعتمد على الصيد، كانت النساء فيها تُعتبر طبقة غير - منتجة. وهنا سنجد رقصات تعبر عن سيكولوجية هذه الطبقة غير المنتجة. إن سيكولوجية من هذا النوع تخص الغالبية العظمى من «العادات والتقاليد» فيما يُعرف بالمجتمع الجيد. ونتيجة

---

* لقد كان الصيادون مسبوقين من قبل الحصادين أو Sammelvölker كما يسمّيهم العلماء الألمان اليوم. ولكن كل القبائل البدائية التي نعرفها قد تخطت هذه المرحلة.

(انظر في الطبعة الألمانية عام ١٩١٠) يقول أنجلز في كتابه عن أصل الأسرة إن الأشخاص الصيادين (الذين يعتمدون على الصيد فقط) موجودون في خيال العلماء فقط. فقبائل الصيادين تعمل بالحصاد أيضاً وعلى كل حال، فالصيد كما رأينا كان له الأثر الأكثر عمقاً في تطوير آراء أولئك الأشخاص.

لهذا ، فإن « العامل » الاقتصادي في هذه الحالة يصبح عاملاً ثانوياً بالنسبة للعامل- السيكولوجي والجدير بالذكر هو أن ظهور طبقات غير منتجة في مجتمع ما يكون ناتجاً عن التطور الاقتصادي لهذا المجتمع. ومع هذا ، فإن « العامل » الاقتصادي يحتفظ بقيمته المهيمنة حتى ولو كان ثانوياً بالنسبة لغيره. وبالإضافة إلى هذا ، فإننا نشعر بهذه القيمة فيما بعد ، لأنها مع مرور الوقت تحدد إمكانية وحدود تأثير « العوامل » الأخرى.

وليس هذا كل شيء إن الطبقة العليا تنظر باحتقار الى الطبقة الدنيا ولا تحاول اختفاء هذا ، حتى عندما تشارك في عملية الانتاج بحسب أهلية قائدها وهذا ينعكس في ايديولوجيات كلتا الطبقتين. إن قصص وخرافات العصور الوسطى الفرنسية ، وأغاني الضيوف. بصورة خاصة تصور فلاحي اليوم بصورة غير محببة على الإطلاق.

Li vilains sont de laide forme
Ainc si très laide ne vit home;
Chaucuns a XV piez de granz;
En auques ressemblent jâianz,
Mais trop sont de laide manière
*Boçu sont devant et derrière...

إلا أن الفلاحين ينظرون الى أنفسهم بمنظار آخر وكانوا ساخطين من غطرسة أولئك السادة الاقطاعيين ، فغنوا

---

* إن الفلاحين الأنصاف أحرار بشعون في الشكل
ولم ير أي إنسان أقبح منهم.
فكل منهم طول قامته لا يتجاوز الخمسة عشر قدماً ،
وبعضهم يشبهون العمالقة ،
إلا أنهم قبيحون للغاية ،
ولهم حدبات في صدورهم وظهورهم معاً
انظر في (Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge, par Henri Sée, Paris (Fr 1901 P 554) انظر أيضاً في كتاب Dei Stände, ihr Leben und Treiben ل فر ميير (Fr. Meyer

Nous sommes des hommes, tous comme

*Et capable de souffir, tout autant qu'eux

بالإختصار، فإن كلا من هاتين الطبقتين كانت تنظر الى الأشياء من وجهة نظرها هي، التي كانت تحدد من قبل وصفها في المجتمع.

وسيكولوجيا الطرفين المتنازعين قد تلونت بالصراع الطبقي. والحالة هذه كانت موجودة في العصور الوسطى لا في فرنسا فقط. وكلما كان الصراع الطبقي أكثر حدة في بلد ما وفي زمن ما، كلما كان تأثيره أقوى في سيكولوجية الطبقتين المتنازعتين. ومن يحب البحث في تاريخ الإيديولوجيات في المجتمع المنقسم الى طبقات، عليه أن يأخذ هذا التأثير بعين الإعتبار، وإلا فإن كل عمله سيذهب هباءً

ويمكننا أن نقول الشيء نفسه تقريباً عن تاريخ ايديولوجيات اليونان القديمة، ذلك التاريخ الذي عرف وجرّب أثر الصراع الطبقي وقد تحدث اسبناس في دراسته المتعـة عن هذا الأثر، وإن كان بصورة غير كافية، بتتابع أدى إلى تلك النتائج الهامة التي أخذت خطأً معيناً والأمثلة على هذا تعد بالعشرات، وكلها تظهر تأثير مادية ماركس على علماء اليوم وقيمتها المطلقة لأنها تحثهم على اعتبار «العوامل» الأخرى غير «العامل» التقني و«العامل» الإقتصادي. وهذا الكلام قد يبدو موهماً وهذا صحيح، ولهذا لن نكون مندهشين عندما نتذكر أن ماركس، بالرغم من أنه يفسر أي حركة اجتماعية على أنها نتيجة التطور الاقتصادي للمجتمع فإنه بهذا يفسر هذه الحركة على أنها الناتج النهائي، أعني أنه يسلم بعدة «عوامل» أخرى تعمل في غضون ذلك.

- ١٢ -

وهناك اتجاه آخر - يعارض بشكل مثير ما رأيناه مع اسبيناس Espinas - بدأ يكشف عن نفسه في علوم الوقت الحاضر، وهو ميل لتفسير تاريخ المثل العليا فإنه خاضع حصراً لتأثير الصراع الطبقي وهذا الميل الجديد وغير الواضح تماماً قد نشأ

---

* نحن رجال، تماماً مثلهم
وقادرون على المعاناة، تماماً كما هم.

بموجب التأثير المباشر للمادية التاريخية الماركسية. ونحن نرى ذلك في كتابات المؤلف اليوناني اليوثروبولوس A. Eleutheropoulus الذي كان عمله الرئيسي جزأين، هما (Wirtschaft und... Philosophie. I. Die Philosophy und die Lebensauffassung des Griechenums auf Grund des gesellschaftlichen Zustände; and II. Die Philosophie und die Lebensauffassung des germanisch – romanischen Völker)

وكان هذا العمل قد نشر في برلين عام ١٩٠٠ واليوثروبولوس مقتنع تماماً بأن فلسفة أية فترة معينة تعبر بشكل خاص عن «النظرة العالمية والآراء المتعلقة بالحياة لهذه الفترة (Lebens-und Weltanschauung) وبشكل عام ليس هناك شيء جديد في ذلك. أما مع هيغل، على كل حال، فإن ملامح الأحقاب المختلفة، وبالتالي ملامح المراحل المتناظرة معها في تطور الفلسفة، كانت تتقرر بواسطة حركة «الرأي المطلق»، بينما مع اليوثروبولوس فإن أي حقبة معينة تتميز بشكل رئيسي بواسطة حالتها الاقتصادية. واقتصاد أي شعب معين يقرر مصير «حياته وتفهمه العالمي»، الذي يُعبر عنه، ضمن أشياء أخرى، بواسطة فلسفته. ومع حدوث تغير في الأساس الاقتصادي لمجتمع ما، فإن البنية الأساسية الإيديولوجية تتغير أيضاً وبقدر ما يؤدي التطور الاقتصادي الى انقسام المجتمعات الى طبقات والى النزاع بين تلك الطبقات، فإن فكرة «الحياة والتفهم العالمي» المميزة لفترة معينة ليست صفة واحدة. بل أنها تتنوع في الطبقات المختلفة وتخضع للتعديل طبقاً لأوضاع تلك الطبقات واحتياجاتها وطموحاتها ومجرى كفاحها المتبادل.

هذه هي وجهة النظر التي يعتبر اليوثروبولوس من خلالها التاريخ الكامل للفلسفة. ومن الجلي أن وجهة النظر تلك تستحق عناية وثيقة واستحساناً كبيراً فخلال فترة طويلة من الزمن كان يلاحظ استياءً في الأدب الفلسفي من وجهة النظر العادية القائلة بأن تاريخ الفلسفة هو مجرد فرع من الأنظمة الفلسفية. وفي كتيب نشر في أواخر الثمانينات ويتعلق بطرق دراسة تاريخ الفلسفة. يعلن الكاتب الفرنسي الشهير بيكافيه Picavet بأن فرعاً من هذا القبيل لا يمكن أن يشرح الا الشيء القليل*

وربما كان ظهور عمل اليوثيروبولوس قد قوبل بترحاب على أنه خطوة جديدة في

* (L'histoire de la Philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être, Paris, 1888).

دراسة تاريخ الفلسفة وانتصار للمادية التاريخية في استعماله إيديولوجية بعيدة عن الاقتصاديات. ولكن للأسف لم يعرض اليوثروبولوس مهارة كبيرة في الاستفادة من الأسلوب الجدلي لتلك المادية. فقد بالغ كثيراً في تبسيط المشاكل التي واجهته، ولهذا السبب وحده فشل في طرح أية حلول سوى الحلول الأحادية الجانب وبالتالي الحلول غير المرضية. ودعونا نذكر تقديره لكزينوفانيس Xenophanes. فحسب أقوال اليوثروبولوس عبّر كزينوفانس، في حقل الفلسفة، عن طموح البروليتاريا اليونانية. لقد كان روسو Rousseau عصره*، لقد أراد إصلاحاً اجتماعياً يعني مساواة ووحدة جميع المواطنين، وكان مبدأه عن «وحدة الوجود هو مجرد الأساس النظري لمشاريعه عن الإصلاح** وكان من هذا الأساس النظري للطموحات الإصلاحية لكزنيوفانس أن تطورت جميع تفاصيل فلسفته، بدءاً بوجهة نظره عن «الله» وانتهاء بمبدأه عن «الصور الوهمية» التي تتلقاها إحساساتنا***

أما فلسفة هيراقليطس Hiraclitus، «الفيلسوف الغامض» فقد تولدت عن تفاعل الارستقراطية ضد الطموحات الثورية للبروليتاريا اليونانية. وطبقاً لهذه الفلسفة فإن المساواة العامة مستحيلة، لأن «الطبيعة» نفسها جعلت الناس غير متساوين. وكل إنسان يجب أن يكون قانعاً بقَدَره. وليست الإطاحة بالنظام القائم في الدولة هي التي يجب عملها، ولكن القضاء على الإستعمال التعسفي للسلطة، الذي يمكن أن يمارس تحت حكم فئة قليلة أو جماعة كبيرة. السلطة يجب أن تتبع القانون الذي هو تعبير عن «القانون الإلهي». والوحدة لا يعيقها القانون الإلهي، ولكن الوحدة التي تنسجم مع هذا القانون هي «وحدة الأضداد». وتنفيذ مشاريع كزينوفانس سيكون خرقاً للقانون الإلهي. ولتطوير وتثبيت هذه الفكرة، ابتدع هيراقليطس مبدأه الجدلي عن «الملائمة (Werden) ****

هذا ما يقوله اليوثيروبولوس. ويمنعني ضيق المكان من اقتباس أمثلة أكثر لتحليله عن أسباب تقرير تطوير الفلسفة، وبالكاد هناك حاجة لفعل ذلك. وسيرى القارىء،

---

* Wirtschalt und Philosophie, S. 98.

** نفس الكتاب السابق، ص٩٩

*** الكتاب السابق ص٩٩-١

****الكتاب السابق ص١٠٣-١٠٧

كما آمل، بنفسه أن هذا التحليل غير مُرضي. فعملية تطوير الإيديولوجيات هي على وجه العموم أكثر تعقيداً وبشكل لا يضاهى مما يتصوره اليوثيروبولوس* فعندما نقرأ أفكاره المبسطة جداً عن تأثير الصراع الطبقي على تاريخ الفلسفة، فإنك تبدأ بالأسف لأنه يبدو جاهلاً تماماً بالكتاب الذي ورد ذكره سابقاً لاسبيناس: فأحادية الجانب المتأصلة في عمل هذا الأخير، لو كانت أضيفت الى تحليله هو عن أحادية الجانب، لكانت صححت الكثير من هذا التحليل.

ومع ذلك فإن محاولة اليوثيروبولوس غير الناجحة تثبت مجدداً أن الافتراض غير المتوقع لدى الكثيرين بأن استيعاباً كاملاً لمادية ماركس التاريخية سيكون مفيداً لكثير من الباحثين المعاصرين، لأنه سيخلصهم تحديداً من نظرية الجانب الواحد فاليوثيروبولوس مطّلع على تلك المادية، ولكن بشكل ضعيف أيضاً وهذا مؤيد في «التصحيح» الذي اعتقد بأنه ملائم لتعريف تلك المادية.

وهو يعلق بأن العلاقات الاقتصادية لشعب معين تقرر فقط «ضرورة تطوره». وتلك الضرورة في حد ذاتها مسألة فردية، وهكذا فان «حياة هذا الشعب وتفهمه العالمي» يتقرران بحسب قناعته أولاً بشخصيته وبشخصية القطر الذي يعيش فيه، وثانياً بحسب احتياجاته. وثالثاً بحسب الصفات الشخصية لأولئك الذين ينبثقون من وسطه ويعملون كمصلحين.

وإنه فقط بهذا المعنى، طبقاً لا ليوثيروبولوس، يمكننا الكلام عن علاقة الفلسفة بالاقتصاد. فالفلسفة تفي بمتطلبات وقتها وتفعل ذلك وفقاً لشخصية الفيلسوف**

ومن المحتمل أن اليوثيروبولس يعتقد بأن هذا الرأي حول علاقة الفلسفة بالاقتصاد ويختلف عن الرأي المادي لماركس وإنغلز فهو يعتقد أنه من الضروري إعطاء اسم جديد لتفسير التاريخ، مطلقاً عليه «النظرية اليونانية للوجود» (Griechische theorie des Werdens)*** ولكن هذا مجرد هراء، وكل ما يستطيع المرء أن يقوله بهذا الخصوص هو أن «النظرية اليونانية للوجود»، التي هي في الحقيقة لا

* ولا نريد أن نقول بأن إشارة اليوثيرولولوس الى اقتصاد اليونان القديمة لا تعطي عرضاً قوياً لهذا الاقتصاد، وقد حصر اليوثيروبولوس نفسه في البيانات العامة التي هي هنا لا تشرح شيئاً.

** الكتاب السابق ص ١٦ - ١٧

*** انظر الكتاب السابق ص - ١٧

شيء سوى المادية التاريخية عُرضت بأسلوب سيء الاستيعاب وغير متقن، ومع ذلك فإنه يبشر بأكثر مما أعطاه فعلاً اليوثيروبولوس عندما انطلق في وصف أسلوبه في تطبيق تلك النظرية، لأنه عندئذٍ يبتعد كثيراً عن ماركس.

أما بالنسبة الى « شخصية الفيلسوف » وبصورة عامة شخصية أي شخص يترك أثراً على تاريخ الجنس البشري، فإن أولئك الذين يتخيلون بأن نظرية ماركس وانغلز لا مكان لها فإنهم يرتكبون خطأ جسيماً. فقد كان لها مكانة في ذلك، ولكنها في نفس الوقت كانت قادرة على تجنب المعارضة غير الجائزة لنشاطات أية « شخصية » في مجرى الحوادث إلتي تحدثها الضرورة الاقتصادية. وأي شخص يلجأ الى معارضة كهذه فإنه يثبت بذلك بأنه تفهم قليلاً التفسير المادي للتاريخ إذ إن الفرضية الأساسية للمادية التاريخية، كما كررت أكثر من مرة، هي أن « التاريخ من صنع الإنسان ». ولكونه هكذا، فإنه ظاهر بأنه صُنع من قبل « أناس عظام ». بقي علينا فقط أن نقرر بماذا تحدد نشاطات أولئك الرجال. وها هو ما يكتبه انغلز في هذا الصدد في إحدى الرسالتين المذكورتين سابقاً:

إن ظهور رجل كهذا في أوقات معينة وفي بلاد معينة هو محض صدفة. ولكن إذا تجاهل المرء أو أهمل ظهور مثل هذا الرجل فستظل هناك حاجة لوجود بديل عنه، ولا بد من العثور عليه حسناً كان أم سيئاً، ولكن على المدى الطويل لا بد من العثور عليه. وأن نابليون، ذلك الكورسيكي، يصبح ذلك الدكتاتور العسكري الذي اعتبرته فرنسا، وقد أنهكتها حروبها الخاصة، ضرورياً لحكمها، كان مجرد صدفة، ولكن لو لم يكن وجد نابليون، فإن شخصاً آخر كان لا بد أن يوجد ويملأ مكانه. كل هذا أثبتته حقيقة أن الرجل المطلوب يوجد عندما تمس الحاجة اليه: مثل قيصر وأغسطس وكرومويل... الخ.. وبينما اكتشف ماركس المفهوم المادي للتاريخ، فإن ثيري Thierry وميغنت Mignet وغويزوت Guizot وجميع المؤرخين الانكليز حتى عام ١٨٥٠ هم دليل على أن ذلك المفهوم كان يجري الكفاح للتوصل إليه، وأن اكتشاف نفس المفهوم بواسطة مورغان Morgan يثبت بأن الوقت كان ناضجاً لاكتشاف هذا المفهوم وإنه لذلك كان لا بد أن يكتشف.

وهكذا الأمر من جميع الاحتمالات الأخرى، والاحتمالات الظاهرة، للتاريخ. وكلما

زاد بعد الواقع الخاص الذي نبحثه عن المجال الاقتصادي واقترب من الإيديولوجية « المثالية) المطلقة المجردة، كلما وجدنا أنه يعرض حوادث معينة في طريق تطوره، وكلما زاد خط انحناء ذلك التطور تعرجاً ولكن إذا وضعت رسماً بيانياً لمعدل محور الإنحناء، فإنك ستجد أن ذلكِ المحور يسير أكثر فأكثر في موازاة محور التطور الاقتصادي اذا ما طالت مدة دراستك له واتسعت المجالات التي تتعامل معها بهذا الصدد »*

« وشخصية » أي شخص اكتسب امتيازاً في المجال الروحي أو الاجتماعي هي بين تلك الأمثلة عن « الحوادث » التي لا يمنع ظهورها معدل محور تطور الإنسان العقلي من أن يوازي تطوره الاقتصادي** وكان يمكن لاليوثيروبولوس أن يفهم ذلك بشكل أفضل لو كان أعطى تفكيراً أوجه لنظرية ماركس التاريخية، وكان أقل اهتماماً بإنتاج « نظريته اليونانية »***

ولعله يمكننا أن نضيف بأننا لا نزال بعيدين عن أن نكون قادرين على اكتشاف العلاقة العرضية بين ظهور وجهة نظر فلسفية معينة وبين الوضع الإقتصادي للفترة الزمنية موضع البحث. والتفسير بأننا لا نزال فقط في بداية العمل في هذا الإتجاه، لو كنا في وضع نستطيع فيه الإجابة على الاسئلة - أو على معظمها على الأقل - التي تُطرح في هذا المجال، فإن هذا يعني بأن عملنا قد تم أو أنه يقترب من التام. وما يعنينا بشكل قاطع في هذه الحالة ليست حقيقة «أننا لا يمكننا أن نتغلب » على جميع الصعوبات التي تواجهنا في هذا المجال، إذ لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، طريقة نستطيع بها أن نزيل جميع الصعوبات التي تظهر في عِلمٍ ما بضربة واحدة. والشيء المهم أنه من الأسهل كثيراً للتفسير المادي للتاريخ التغلب على تلك الصعوبات مما هو بالنسبة إلى التفسيرات المثالية أو العشوائية التي لا تتبع نظاماً معيناً في الفلسفة. وهذا ما تؤيده حقيقة أن التفكير العلمي في مجال التاريخ، الذي كان ينجذب بقوة أكثر نحو التفسير

---

* (انظر في Der Sozialistiches Akademiker, Berlin, 1895, No. 20, P 374)

** انظر في مقالتي عن « دور الشخصية في التاريخ » في كتابي « عشرون سنة ».

*** هو يدعوها « يونانية » لأن موضوعها الأساسي، كما وصفها، قد عبر عنها اليوناني تاليس Thales ثم طورها فيما بعد يوناني آخر ويعني اليوثيربولوس نفسه

المادي للحوادث، كان يبحث بإصرار عن هذا التفسير منذ عصر « التجديد »* وإلى يومنا هذا لم يكف عن الإنجذاب نحو ذلك التفسير والبحث عنه، بالرغم من السخط الذي يصيب أي مثالي محترم من البورجوازيين عندما يسمع كلمة « المادية ».

ويقدم لنا كتاب فرانز فيورهرد «Die Entshung der ile aus der Politischen Franz Feurherd Oekonomie». (المجلد الأول، طبعة برونزويك ولايبزيغ ١٩٠٢) تفسيراً ثالثاً للمحاولات الحتمية الحالية للعثور على تفسير مادي لجميع مظاهر الحضارة الإنسانية، إذ يقول: « اتفاقاً مع الأسلوب السائد للإنتاج وشكل الدولة المقرر تبعاً لهذا الإنتاج فإن الذكاء الإنساني يتجه في اتجاهات معينة، ويمتنع عن اتجاهات أخرى. وعلى ذلك فإن وجود أي إبداع (أدبي أو فني) يفترض وجود أناس يعيشون في ظل ظروف سياسية محددة، ويعملون في الإنتاج ضمن علاقات إنتاج محددة ولهم مُثُل محددة. ومع وجود هذه الشروط، أبدع الإنسان الأسلوب الملائم بنفس الضرورة والحتمية الطبيعية التي يبيَض فيها الكتان ويسوّد بروميد الفضة ويظهر قوس قزح بين السحب حالما تشرق الشمس بعد المطر »**

وكل هذا صحيح طبعاً، وحقيقة أن هذا معروف لدى مؤرخ الفن له أهمية خاصة. وعندما يتجه فيورهيرد Feuerherd لوصف أصول الأساليب اليونانية المختلفة للشروط الإقتصادية في اليونان القديمة، فإن ما يقوله شيء يسير وفق خطته فحسب، وأنا لا أعرف إذا كان قد صدر الجزء الثاني من كتابه. إذ لم أكن مهتماً بالأمر، لأنه واضح لي كم كانت معلوماته هزيلة عن الأسلوب المادي الحديث. وأقواله السائرة وفق خطة تُذكرنا بمواطنينا فريخ Friche وروجكوفز Rozhkovs، اللذين، مثل فيورهيرد، ربما يكونان قد نُصحا أولاً وقبل كل شيء، بإعداد دراسة عن المادية الحديثة. والماركسية فقط هي التي تستطيع انقاذهم من السقوط في الخطط والأقوال الوهمية.

- ١٣ -

في محاورة جدلية معي، أعلن المرحوم نيكولاي ميخايلوفسكي Nicolai Mikhailovsky

* انظر مقدمتي للطبعة الثانية لترجمتي الروسية لكتاب « البيان الشيوعي »

** نفس الكتاب السابق ص ١٩ ٢٠

ذات مرة بأن نظرية ماركس التاريخية لن تلقى أبداً قبولاً كثيراً في العالم الأدبي ولكننا رأينا، وسنرى ثانية مما يلي، بأن هذا القول ليس صحيحاً تماماً ولكن أولاً يجب أن نزيل مظاهر سوء فهم أخرى معينة تمنع الفهم الصحيح للمادية التاريخية.

ولو أردنا أن نعبر باختصار شديد عن الفكرة التي حمل لواءهـا ماركس وأنجلز بالنسبة إلى العلاقة بين «الأسس» الشهيرة الآن، وبين «الأبنية الفوقية لهذه الأسس والتي لا تقل شهرة عنها، فإننا سنصل إلى ما يلي:

١ - حالة القوى الإنتاجية

٢ - العلاقات الإقتصادية التي تشترطها تلك القوى.

٣ النظام الإجتماعي السياسي الذي تطور على «الاسس» الإقتصادية المتواجدة.

٤ - عقلانية الانسان الاجتماعي، التي تقرر جزئياً وبشكل مباشر بواسطة الشروط الإقتصادية المتواجدة، وجزئياً بواسطة النظام الذي نشأ على هذا الاساس.

٥ - الايديولوجيات المختلفة التي تعكس خصائص تلك العقلية.

وهذه الصيغة كافية تماماً لإعطاء مكان ملائم لكل «أشكال» التطور التاريخي، ولا تحتوي في نفس الوقت إطلاقاً على أي شيء من «الإنتقائية» التي هي عاجزة عن تجاوز «التفاعل» بين القوى الإجتماعية المختلفة، وبل وحتى لا تشك في حقيقة أن هذه القوى «تتفاعل» فعلاً ولا تعطينا «حلاً لمشكلة أصل تلك القوى». إن تلك الصيغة «أحادية» الرأي، وهذه الأحادية مشربة تماماً بالمادية. وقد قال هيغل في كتابه «فلسفة الروح» إن الروح هي العنصر الدافع للتاريخ. ومن المستحيل أن يفكر المرء تفكيراً آخر إذا قبل فكرة المذهب المثالي التي تدعي بأن «الوجود» يقرره «التفكير». أما مذهب ماركس المادي فيظهر بأية طريقة يتقرر «تاريخ الفكر بواسطة «تأريخ الوجود». والمذهب المثالي لهيغل لم يمنعه على كل حال من تعريف «العوامل الاقتصادية» بأنها مسألة «مشروطة بتطور الروح». وبنفس الطريقة تقريباً لم يمنع المذهب المادي ماركس من تعريف عمل «الروح» في التاريخ على أنه قوة يتقرر اتجاهها في أي وقت معين وفي التحليل النهائي بواسطة مسيرة التطور الإقتصادي.

وليس من الصعب أن نفهم بأن جميع المذاهب المثالية لها أصل مشترك.. وخاصة سيكولوجية الحقبة التي نبحثها -، وكل شخص يجري أبسط دراسة للوقائع سيدرك

ذلك. ويمكننا، كمثال على ذلك، أن نشير إلى الرومانتيكية الفرنسية فقد عمل ڤيكتور هيغو وإيوجين ديلاكروا وهكتور برليوز في ثلاث مجالات مختلفة تماماً من مجالات الفن. وكان ثلاثتهم يختلفون عن بعضهم اختلافاً بيّناً فهيغو، على الأقل، لم يكن يحب الموسيقى، بينما ديلاكروا كان يهتم اهتماماً قليلاً بالموسيقيين الرومانتيكيين. ومع ذلك فهناك سبب وجيه لدعوة أولئك الرجال الثلاثة البارزين «ثالوث الرومانتيكية وأعمالهم هي انعكاس لنفس النمط من السيكولوجيا ويمكن أن يقال بأن لوحة ديلاكروا «دانتي وفيرجيل» تعبر عن نفس الإتجاه الذي أملته لوحة «هرناني» على ڤيكتور هيغو ولوحة «السيمفونية الرائعة على برليوز وقد أمكن إدراك ذلك الشعور من قبل معاصريهم، أعني أولئك الذين لم يكونوا غير مبالين بالأدب والفن وقد قال إنغرز، أحد الذواقيين الكلاسيكيين، عن برليوز بأنه «موسيقي بفيض، وحش، وقاطع طريق ومعادٍ للمسيحية»* وهذا يذكرنا بالآراء المتملقة التي أطلقها الكلاسيكيون عن ديلاكروا حيث قارنوا فيها رسمه بالفرشاة بحركات مكنسة مخمورة. وقد كان بيرليوز، مثل هيغو، هدفاً لهجوم عنيف** ومن المعروف أيضاً أنه قد حقق نصراً كبيراً بواسطة مجهود لا يقارن وأعظم مما بذله هيغو لماذا كان هذا، بالرغم من أن موسيقاه عبرت عن نفس السيكولوجيا التي عبر عنها الشعر والدراما الرومانتيكيان؟ ولكي نستطيع الإجابة على هذا السؤال علينا فهم العديد من التفاصيل في التاريخ المقارن للموسيقى والأدب الفرنسيين، تلك التفاصيل التي قد تظل بدون تفسير لمدة طويلة إن لم يكن إلى الأبد والذي لا شك فيه، على أية حال، هو أن الرومانتيكية الفرنسية ستكون مفهومة بالنسبة لنا فقط عندما نبدأ بإعتبارها سيكولوجية طبقة معينة موجودة في شروط اجتماعية وتاريخية معينة*** ويقول جين-بابتيست تيرسو Jean - Baptiste Tiersot «إن حركة الثلاثينيات في الأدب والفن كانت

---

* انظر في كتاب أوغاستين تشالاميل Augustin Challamel «Souvenirs d'un hugolâtre» باريس، ١٨٨٥، ص ٢٥٩ في تلك الحالة، يكشف إنغرز Ingres عند ثبات أكثر من ديلاكرو، الذي كان رومانسياً في الرسم، ومياّلاً الى النزعة الكلاسيكية في الموسيقى.

** انظر في (Challamel, op. cit., P 258).

*** انظر في كتاب ي. تشيزنيو E. Chesneau «Les chefs d'ecole» ١٨٨٣، ص ٣٧٨ - ٣٧٩، الذي يتضمن الملاحظات التالية عن سيكولوجية الرومانسيين. يشير المؤلف الى أن الرومانسية قد ظهرت بعد =

بعيدة جداً عن إمكانية وصفها بثورة الشعب »* وهذا صحيح ، فإن الحركة المذكورة كانت بورجوازية في جوهرها ولكن ليس هذا كل شيء إن الحركة لم تتمتع بتعاطف عالمي بين البورجوازيين نفسهم. إنها ، في رأي بيترسو ، تعبر عن « نخبة قليلة بعيدة النظر بصورة كافية تجعلها قادرة على إدراك وتمييز العبقرية اينما كانت مخبأة إن هذه الكلمات تعبير سطحي ، أي مثالي ، عن حقيقة أن البورجوازيين الفرنسيين في ذلك الوقت لم يفهموا الكثير مما كان ايديولوجيوها يطمحون إليه ويشعرون به في مجال الأدب والفن. إن هذا التنافر بين الإيديولوجيين وبين الطبقة التي يعبرون عن مطامحها وأذواقها ليس نادراً في التاريخ ، ويفسر العديد من الصفات والملامح المعينة في التطور العقلي والفني للجنس البشري. وفي هذه الحالة التي نبحث فيها ، فإن التنافر إلى جانب غيره ، كان السبب في موقف النخبة « المختارة المزدري اتجاه « البورجوازية البلهاء ذلك الموقف الذي لا يزال يضلل الأشخاص البسطاء السذج ، ويمنعهم من ادراك الصفة البورجوازية الرئيسية للرومانسية وهنا ، مثل ما هو الحال دائماً ، فإن أصل وصفة هذا التنافر يمكن تفسيرهما فقط بواسطة الوضع الاقتصادي ، والدور الاقتصادي للطبقة الاجتماعية التي ظهر في وسطها هذا التنافر وهنا ، أيضاً مثل ما هو الحال دائماً ، فإن الوجود فقط هو الذي يلقي الضوء على « أسرار الفكر ولهذا السبب فإن المادية فقط هي القادرة على إعطاء تفسير علمي لـ « سير الأفكار كما هو الحال دائماً

- ١٤ -

في الجهود الرامية الى تفسير ذلك السير (أي سير الأفكار) لم يثبت المثاليون بأنهم قادرون على أن يراقبوا من وجهة نظر « سير الأشياء وهكذا ، يقول تاين Taine إن

الثورة والأمبراطورية. « في الأدب والفن كانت هناك عقدة مشبهه بتلك التي حصلت مع الأخلاق بعد عهد الارهاب. لقد كان الناس يعيشون في رعب ، ثم ذهب ذلك الرعب. وحينها أسلموا أنفسهم كلية لمتاع الحياة فاتجه انتباههم الى المظاهر والأشكال الخارجية. لقد ملأتهم السماء الزرقاء والأضواء البراقة والحرير والذهب وبريق الماس وجمال النساء بالمتعة والسرور لقد عاش الناس بعيونهم فقط وتوقفوا عن التفكير ». إن هذا الكلام يتفق كثيراً مع سيكولوجية الوضع والزمن الذي نعيشه في روسيا وعلى كل حال ، فإن سير الأحداث ، في كلتا الحالتين ، والذي أدى الى حالة الفكر تلك كان نتيجة لسير التطور الاقتصادي.

* انظر في (Hector Berlioz et la Societé de son temps, Paris, 1904, P 190)

خصائص بيئة الفنان هي التي تعلل عمل الفن ولكن ما هي تلك الخصائص التي يشير إليها؟ إنه يشير الى الخصائص السيكولوجية، أي السيكولوجيا العامة لتلك الفترة التي نبحث فيها، التي تحتاج خصائصها نفسها إلى تفسير* عندما تفسر المادية سيكولوجية مجتمع معين أو طبقة معينة، فإنها توجه نفسها إلى البناء الاجتماعي الذي صنعه التطور الاقتصادي، وهكذا إلا أن تاين Taine الذي كان مثالياً حاول أن يفسر أصل النظام الاجتماعي من خلال السيكولوجيا الاجتماعية، ولهذا فقد حصر نفسه في تناقضات لا يمكن حلها إن مثاليي كل المناطق في هذه الأيام يظهرون ولعاً ضئيلا بتاين إن السبب واضح، فقد فهم البيئة على أنها السيكولوجيا العامة للجماهير، سيكولوجية «الرجل العادي في الطريق في وقت معين وطبقة معينة فالسيكولوجيا، بالنسبة له، كانت ساحة أو مسرح المثل الأخير الذي يمكن أن يلجأ إليه الباحث وبالتالي، فإنه يعتقد أن الرجل «العظيم يفكر دائماً ويحس بحسب وصية «رجل الطريق وبحسب أوامر «الناس العاديين وفي الحقيقة فإن هذا الكلام غير صحيح، وهو إلى جانب هذا يزعج «مُفكري البورجوازية، الذين غالباً ما يكونون ميالين الى اعتبار أنفسهم، على الأقل إلى درجة معينة، من فئة الرجال العظام. لقد كان تاين الرجل الذي قال «أ ولكنه بعد هذا لم يكن قادراً على الاستمرار بقول «ب»، وهكذا فقد دمر مسألته بنفسه إن الهرب الوحيد من التناقضات التي أوجد نفسه فيها هو في المادية التاريخية التي تحدد المكان المناسب من أجل «الفرد» و«البيئة» معاً، المكان من أجل «رجل الشارع» و«رجل الأقدار معاً

وعن سبب انتشار آراء المدرسة الثيوقراطية لفلسفة التاريخ في عهد التجديد في فرنسا، يقول روبرت فلنت Robert Flint: «إن نجاح نظرية كهذه، في الحقيقة، لا يمكن تفسيره لو أن الطريق إليه لم يكن ممهداً من قبل الحسيين في كونديلاك Condillac، ولو أنه لم يكن قد أُعِدَّ من أجل خدمة مصالح الحزب الذي يمثل آراء طبقات عديدة

* يقول. «L'œuvre d'art est déterminée par un ensemble qui est l'état général de l'esprit et des mœurs environnantes» إن عمل الفن يحدد بواسطة المجموعة التي تشكل الحالة العامة للعقل والسلوكيات الأخلاقية المحيطة.

وضخمة في المجتمع الفرنسي قبل وبعد عصر التجديد »* هذا صحيح طبعا ومن السهل إدراك أي طبقة تلك التي وجدت مصالحها تعبيراً ايديولوجياً في المدرسة الثيوقراطية دعونا نتعمق أكثر في تاريخ فرنسا ونسأل نفسنا أليس من الممكن أيضاً اكتشاف الأسباب الاجتماعية للنجاح الذي حققه الحسيون في عهد فرنسا ما قبل الثورة؟ ألم تقدم الحركة الفكرية بدورها تعبيراً عن مطامح طبقة اجتماعية معينة للمفكرين الحسيين؟ والمعروف أن الوضع كان كذلك: لقد عبرت هذه الحركة عن المطامح التحررية للطبقة الثالثة tiers état في فرنسا** ولو أردنا أن نستمر في نفس الاتجاه فسنرى أن فلسفة ديسكات قد قدمت انعكاساً واضحاً عن متطلبات التطور الاقتصادي وتجمع القوى الاجتماعية في عصره وأخيراً إذا عدنا الى القرن الرابع عشر، ووجهنا انتباهنا الى القصص الرومانسية ومغامرات الفرسان، على سبيل المثال، التي كانت تتمتع بشعبية كبيرة على الساحة الفرنسية بين أفراد الطبقة الأرستقراطية الفرنسية في ذلك الوقت، فلن يكون هناك أية صعوبة في اكتشاف حقيقة أن تلك القصص قد صورت حياة وأذواق الطبقة état المُشار إليها***. وباختصار، فإن منحنى الحركة الفكرية في ذلك البلد المتقدم يسير موازياً لمنحنى التطور الاقتصادي ومنحنى التطور الاجتماعي السياسي المرهون بالتطور الاقتصادي. وفي ضوء ذلك، يعتبر تاريخ الايديولوجيا في فرنسا على درجة معينة من الأهمية والفائدة لعلم الاجتماع

وهذا هو الشيء الذي لم يكن « لنقاد » ماركس أدنى فكرة عنه هذا مع أن النقد يُعدّ عملية رائعة تتطلب شرطاً أساسياً، ألا وهو فهم الشيء المراد نقده. ونقد المادية التاريخية يعني إجراء اختبار على أسلوب ومنهاج ماركس وانجلز وذلك في دراسة عن

* فلسفة التاريخ في فرنسا وألمانيا، إدنبرغ ولندن، ١٨٧٤ ص١٤٩

** (انظر في الطبعة الألمانية ١٩١٠) في مجادلته ضد الإخوة باور Bauer brothers، كتب ماركس: « إن حركة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر، وبصورة خاصة المادية الفرنسية، لم تكن مجرد نضال ضد المؤسسات السياسية القائمة والدين القائم واللاهوت فقط، بل كانت نضالاً مفتوحاً وواضحاً ضد ميتافيزيقية القرن السابع عشر، وضد كل الميتافيزيقيات وبالذات ميتافيزيقية ديسكارت Descartes ومالبرانش Malebranche وسبينورا وليبنيز Leibnitz (Nachlass, 2. Band, S. 232).

*** لقد قدم سيسموندي (Histoire des Français, t. x, p.59) آراءً هامة عن قيمة تلك القصص والمغامرات، وكانت تلك الآراء مادة من أجل دراسة سوسيولوجية عن التقليد

الحركة التاريخية للجنس البشري لقد قال انجلز مرة أثناء تفسيره لنظرية المعرفة « إن اختبار نوع الحلوى يكون في الأكل وهذا ينطبق كلية على المادية التاريخية ولكي نتذوق منهج ماركس وأنجلز علينا أن نكون قادرين على استعماله ولكي نستعمله بصورة لائقة يُفترض وجود أرضية علمية متقدمة مدعومة بجهود فكرية مكثفة أكثر من تلك التي ظهرت في الحشو النقد الرائف الذي قيل موضوع « أحادية جانب الماركسية

لقد أعلن « نقاد ماركس ، بعضهم باحتقار وبعضهم بتأنيب وبعضهم بسخرية ، بأنه لم يظهر أي كتاب حتى الآن يحتوي على مضمون نظري عن المادية التاريخية إن ما يفهمونه بكلمة « كتاب » هو مجرد كتيب صغير ومختصر عن تاريخ العالم كُتب من وجهة نظر مادية ولكن هذا سيكون من الصعب كتابته سواء من قبل باحث فردي ، مهما بلغت حدود معرفته ، أو من قبل مجموعة من الباحثين ، لأن هذا يتطلب مادة كافية للبحث غير متوفرة الآن ، ولن تتوفر إلا بعد مدة طويلة بعد إجراء العديد من الاستفسارات والبحوث التي تنفذ في حقل العلم ، وبمساعدة المنهج الماركسي وعلى كل حال فإن عدد أولئك الباحثين ليس بالقليل ، ويمكن رؤية ذلك في أمثلتي التي استشهدت بها

والعقبات التي واجهتها المادية اليوم ، كنظرية ثابتة راسخة ، أكثر بكثير من تلك التي واجهت نظرية نيوتن Newton عند ظهورها فأولها هو مصالح الطبقة القوية التي يخضع لتأثيرها الباحثون أنفسهم. إن المادية الجدلية التي « تعتبر أن التطور التاريخي لكل شكل اجتماعي هو في حركة انسيابية ، ولا تدع شيئاً يُفرض عليه لا تستطيع أن تتمتع بعطف طبقة المحافظين التي تشكل طبقة البورجوازيين الغربيين اليوم. وليس بمستغرب أن كلاً من أولئك الباندتيين (النقاد) يعتبر نفسه مرغماً من الناحية الأخلاقية على أن يُجنب نفسه أي شك بالتعاطف مع المادية وهم غالباً ما يهاجمون المادية بصورة واضحة كلما كان عليهم أن يلتزموا بوجهة نظر مادية في بحوثهم الخاصة* والنتيجة هو نوع من « الكذبة التقليدية الحاصلة بما يشبه اللاوعي ، والتي لها أكبر الأثر المؤذي والضار على التفكير النظري.

* لا بد وأن القارىء يتذكر كيف يرد لامبريخت Lamprecht موقفه بحماسة عندما وجهت إليه تهمة ميله =

١٥

تتعزز « الكذبة التقليدية المذكورة أكثر في المجتمع المنقسم الى طبقات ، ولكن في هذه الحالة يهتز النظام القائم للأشياء بصورة أكبر بتأثير التطور الاقتصادي والصراع الطبقي الناتج عن ذلك الوضع وقد قال ماركس مرة إنه كلما زاد تطور التناقضات القائمة بين القوى المنتجة النامية وبين النظام الاجتماعي القائم ، كلما تزداد ايديولوجية الطبقة المسيطرة تشرباً بالرياء وعندما يُكشف زيف تلك الايديولوجية ، تصبح لغة تلك الطبقة أكثر سمواً وفضيلة (Šant Max. Dokumente des Sozialismus, 1904, S. 370) إن صدق هذه الملاحظة يظهر بوضوح اليوم حيث ، على سبيل المثال ، تسير الأخلاق المنحلة في المانيا ، كما كشفتها محاولة هاردن - مولتك Harden-Moltke ، جنباً إلى جنب مع « نهضة المثالية » في العلم الاجتماعي وفي بلدنا ، يبدو أن الناس ، حتى من بين « واضعي نظريات البروليتاريا » ، لم يفهموا السبب الاجتماعي لتلك « النهضة » ، ولذلك استسلموا لتأثيرها ، مثل البوغدانوفيين Bogdanovs والبازاروفيين Bazarovs وغيرهم

والفوائد والميزات العظيمة التي يقدمها المنهج الماركسي لأي باحث عديدة ، وقد أخذ بعض الباحثين الذين اتبعوا « الكذبة التقليدية في عصرنا هذا بملاحظة تلك الفوائد. ومن بين هؤلاء الأشخاص على سبيل المثال المثالي الأمريكي إدوين سيلغمان Edwin Seligman ، مؤلف كتاب « التفسير الاقتصادي للتاريخ The Economic Interpretation of History الذي نشر عام ١٩٠٢ وهو يُقر هنا بصراحة بأن الباحثين قد ابتعدوا عن نظرية المادية التاريخية بسبب النتائج الاشتراكية التي استخرجها ماركس منها فهو يقول إن المرء « يستطيع أن يكون مادياً اقتصادياً وأن يكون في نفس الوقت معادياً للاشتراكية. وهو يصيغها

= للمادية ، وكيف دافع راتزل عن نفسه ضد نفس التهمة ، في كتابه «Die.., Erde und das Leben» الجزء الثاني ، ص٦٣١ ومع هذا ، فقد قال العبارات التالية: « إن المجموع الكلي للمكتسبات الثقافية لكل شعب في أية عتبة من عتبات التطور يتشكل من العناصر المادية والروحية معاً ولا يمكن تحقيقها بوسائل متماثلة. المكتسبات الروحية مبنيةٌ على المكتسبات المادية وتظهر المكتسبات المعنوية والروحية كنوع من الرفاهية فقط بعدما تتحقق الاحتياجات المادية ولهذا فإن كل الأسئلة التي تطرح حول أصل الثقافة أو الحضارة يمكن أن تُختصر بالسؤال عن ماهية الشيء الذي يعزز تطور الأساس المادي للثقافة (Völkerkunde, I.Band, I, Auflage, S. 17)

بالاسلوب التالي: « إن كون اقتصاديات ماركس ناقصة لا يؤثر على مدى صحة أو زيف فلسفته في التاريخ* وفي الواقع، فإن آراء ماركس الاقتصادية مرتبطة كل الارتباط بآرائه التاريخية إن الفهم الصحيح لـ « رأس المال يتضمن ضرورة التفكير الواعي والمسبق حول المقدمة الشهيرة لكتاب «Zur kritik der politischen Ockonomie» وعلى كل. فنحن غير قادرين على نشر آراء ماركس الاقتصادية ولا على الاشارة الى الحقيقة التي لا جدال فيها في أن تلك الآراء تشكل العنصر الأساسي للمبدأ المعروف بالمادية التاريخية** وأحب أن أضيف أن سيلغمان هو أحد الباندتيين (النقاد) الذين يخافون المادية وهذا الاقتصادي « المادي يعتقد أنه من التطرف غير المعقول أن نجعل الدين نفسه يعتمد على القوى الاقتصادية أو أن نبحث « عن تفسير للمسيحية في الحقائق الاقتصادية فقط »***ومع هذا فظهور كتاب سيلغمان نفسه والطبيعة المحافظة التي يبديها يخولانا بأن نأمل أن المادية التاريخية - حتى في شكلها « النقي » - ستحقق إدراكها في النهاية بواسطة أولئك الايديولوجيين البورجوازيين الذين لم يتخلوا عن فكرة تنظيم آرائهم التاريخية.

ولكن النضال ضد الاشتراكية، المادية، وغيرها من التطرفات غير المحببة تفترض حيازة « سلاح معنوي إن ما هو معروف بالاقتصاد السياسي الذاتي والاحصائيات المريفة في الوقت الحاضر يشكلان معاً سلاحاً روحياً يستعمل أساساً في النضال ضد الاشتراكية وتشكل أصاف الكانتية Kantianism حصناً منيعاً في النضال ضد المادية وفي حقل علم الاجتماع، سعت الكانتية الى ذلك الهدف، كمبدأ مردوج يمزق الرابطة بين الوجود والفكر وبما أن الاهتمام بالمسألة الاقتصادية لا يدخل في نطاق هذا

---

* « التفسير الاقتصادي للتاريخ ص٢٤ وص١٠٩

** هنا بعض الكلمات التي قالها ماركس في نصير لما قبل سابقا إن الرمر الاقتصادية إنما هي التعابير النظرية وخلاصة علاقات الإنتاج الاجتماعية (فقر الفلسفة، الفصل الثاني، الملاحظة الثانية) وهذا يعني أن ماركس ينظر إلى فئات الإقتصاد السياسي أيضاً من وجهة نظر العلاقات المتبادلة بين الناس المشتركين في عملية الإنتاج تلك العلاقات التي يروده تطورها بالتفسير الأساسي للحركة التاريخية للجنس البشري

*** التفسير الاقتصادي للتاريخ ص ١٣٧ (انظر في الطبعه الألمانيه لعام ١٩١٠) يعتبر سيلغمان كتاب أصل المسيحية لكاوسكي Kautsky مطرفاً ويستحق التوبيخ

الكتاب. فإنني سوف أقتصر على تقييم الأسلحة الروحية الفلسفية التي استخدمتها الرجعية البورجوازية في المجال الايديولوجي

ويعلق انجلر، في ختام كتيبه الاشتراكية: اليوطوبية والعلمية، بأنه عندما تصبح وسائل الانتاج القوية المُشَكلة من قبل العصر الرأسمالي إحدى خصائص المجتمع، وعندما ينظم الانتاج بصورة منسجمة مع الاحتياجات الاجتماعية، يصبح الناس حينئذ أسياد علاقاتهم الاجتماعية، وأسياد الطبيعة وحتى أسياد أسيادهم. وفقط عندما يبدأون بوعي بتشكيل تاريخهم حينها تبدأ الأسباب الاجتماعية التي أتوا بها بتحقيق النتائج المرغوبة التي يرجونها «إنه انتقال الإنسان من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية

وقد أثارت كلمات انجلز تلك الاعتراضات من جانب أولئك الأشخاص، الذين هم غير قادرين بصورة عامة على هضم فكرة «الوثبات»، غير القادرين أو غير الراغبين في فهم أية «وثبة» مماثلة من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية. إن «وثبة كهذه تبدو لهم مناقضة للرأي الذي نادى به انجلز نفسه عن الحرية في الجزء الأول من كتابه أنتي - دوهرينغ Anti-Dühring. ولذلك، إذا أردنا أن نتبيَّن طريقنا من خلال هذا التشويش الذي يشوب عقول أمثال أولئك الناس، فإنه علينا أن نسترجع ما قاله انجلز تماماً في الكتاب المذكور أعلاه

وهذا هو ما قاله. ففي تفسيره لأقوال هيغل بأن «الضرورة تكون عمياء فقط في حالة عدم فهمها ذكر انجلز بأن الحرية تكمن في ممارسة السيطرة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية سيطرة مبنية على معرفة الضرورة الطبيعية». وقد طُرحت تلك الفكرة من قبل انجلز بوضوح كافٍ للناس المطلعين على «المبدأ الهيغلي» المشار إليه

والمشكلة هي أن أتباع فلسفة كانت Kant اليوم هم فقط الذين «ينتقدون هيغل، ولكن لا يدرسونه. وطالما أنهم لا يملكون معرفة هيغل فقد كانوا عاجزين عن فهم انجلز أما بالنسبة إلى مؤلف أنتي - دوهريغ Anti-Dühring فقد اعترضوا على أنه عندما يوجد خضوع للضرورة لا توجد حرية هذا يتناسق مع الناس الذين تصطبغ وجهات نظرهم الفلسفية بفكرة «الثنائية التي هي غير قادرة على توحيد الفكر مع الوجود ومن وجهة نظر تلك الثنائية، فإن «الانتقال المفاجىء من الضرورة الى

الحرية مبهم تماما ولكن فلسفة ماركس، مثل فلسفة فيورباخ، تنادي بوحدة الوجود والتفكير ومع ذلك فقد رأينا سابقاً، في القسم المتعلق بفيورباخ، بأن الفلسفة الماركسية تفهم بأن تلك الوحدة تختلف تماماً عن المعنى الذي فهمت به من قبل المذهب المثالي المطلق فهي أي الفلسفة الماركسية - لا تختلف بتاتاً عن المبدأ الهيغلي في هذا الموضوع، وأعني به علاقة الحرية بالضرورة.

إن زبدة الأمر كله هي ما يجب أن يفهم بالدقة من «الضرورة». وقد أشار أرسطو* إلى أن مفهوم الضرورة يشمل عدة معاني مبهمة: فالدواء ضروري ليكون العلاج فعّالاً، والتنفس ضروري للحياة، والسفر الى مدينة ايجينا Aegina ضروري من أجل تحصيل دين. وكل هذه ضرورات مشروطة، فنحن يجب أن نتنفس إذا أردنا أن نحيا، ويجب أن نتناول الدواء إذا أردنا أن نتخلص من المرض، وهكذا وفي مسيرة الحياة على الإنسان أن يتصرف ضمن ضرورات من هذا النوع؛ فهو يجب عليه أن يزرع إذا أراد أن يحصد، وأن يطلق سهماً إذا أراد أن يصطاد طريدة، وأن يستعمل الوقود إذا أراد تسيير آلة بخارية، وهكذا ومن وجهة نظر أتباع «كانت» الجدد الناقدين لماركس، فإنه يجب الاقرار بأن هناك عنصر «خضوع» في تلك الضرورة المشروطة. فالرجل يجب أن يكون أكثر حرية لو كان قادراً على إشباع رغباته بدون القيام بأي عمل على الإطلاق. فهو يخضع دائماً للطبيعة، حتى عندما «يجبرها على خدمته»، وعلى كل حال فإن هذا الخضوع هو شرط من شروط أن يصبح حراً فبخضوعه للطبيعة فإنه بذلك يزيد من قوته عليها، أي من حريته. ونفس الشيء يحدث تحت النظام المخطط للانتاج الاجتماعي. فبالخضوع الى متطلبات معينة للضرورة الاقتصادية والتقنية، يصنع الإنسان حداً لذلك النظام المنافي لطبيعة الأمور فهنا أيضاً يصبح الخضوع مصدر تحرير لتلك المتطلبات.

وليس هذا كل شيء «فناقدو» ماركس، الذين أصبحوا معتادين على الاعتقاد بوجود خليج عريض يفصل بين التفكير والوجود، يعرفون ظلا واحداً من ظلال الضرورة. وإذا استعملنا كلمات أرسطو، فإنهم يتصورون الضرورة على أنها فقط قوة تمنعنا من العمل طبقاً لرغباتنا، وترغمنا على أن نفعل ما هو عكس لتلك الرغبات إن

---

* كتاب ما وراء الطبيعة، الجزء الخامس، الفصل الخامس.

ضرورة من هذا النوع هي في الحقيقة ضد الحرية ولا يمكن إلا أن تكون مزعجة بشكل كثير أو قليل. ولكن يجب ألا ننسى بأن قوة يراها الإنسان على أنها اكراه خارجي في نزاع مع رغباته يمكن، في ظروف أخرى، أن يراها على أنها ضوء مختلف تماماً وكتصور للأمر دعونا نأخذ موضوع الاصلاح الزراعي في روسيا اليوم. فبالنسبة إلى مالك الأرض الذكي الذي هو ديموقراطي - دستوري، فإن « التحويل الإجباري لملكية الأرض » قد يبدو ضرورة تاريخية تقريباً كئيبة بسبة معكوسة الى حجم « التعويض العادل » الذي يعطى لهم. ولكن بالنسبة إلى الفلاح الذي يتوق إلى الأرض، فإن هذه الحركة حقيقية، و« التعويض العادل » سيظهر نفسه على أنه ضرورة حزينة، كبيرة أو صغيرة، بينما « التحويل الإجباري للملكية » يُرى على أنه تعبير عن إرادته الخاصة المحررة من الأغلال، وأكبر ضمانة لحريته. وبقولي هذا، فإنني أُلمح إلى ما لعله أهم نقطة في مبدأ الحرية، نقطة لم يذكرها انجلز، إلا لأنها دليل شخصي على الانسان الذي درس في مدرسة هيغل.

ويقول هيغل في فلسفته عن الدين « إن الحرية تقع في عدم رغبة شيء إلا في الشخص نفسه »* ولكن هذه الملاحظة تلقي ضوءاً قوياً على موضوع الحرية بكامله، طالما أن ذلك الموضوع يدنو من الفلسفة الاجتماعية. فالفلاح الذي يطالب بوجوب تحويل أرض المالك إليه لا يريد « شيئاً سوى نفسه »، ومالك الأرض الديمقراطي الدستوري الذي يوافق على أن يعطيه الأرض، لم يعد يريد « نفسه بل يريد ما يرغمه التاريخ على أن يريده فالعمل الأول هو عمل « حر بينما العمل الثاني يخضع إلى « الضرورة

وكما هو الحال مع الفلاح، يكون مع البروليتاري الذي يحول وسائل الإنتاج إلى ممتلكات اجتماعية وينظم الانتاج الاجتماعي على أساس جديد فهو لا يرغب في شيء سوى « نفسه »، ويشعر بأنه « حر تماماً أما بالنسبة إلى الرأسماليين، فإنهم طبعاً يشعرون بشكل أفضل بأنهم كانوا في مكان صاحب الأرض الذي قبل برنامج الإصلاح

---

* Hegel's Werke, 12 Band. S. 98- «Die Freiheit ist dies: richts zu woller als sich».

الزراعي الديمقراطي – الدسوري، فهو لا يستطيع إلا أن يفكر بأن الحرية هي شيء والضرورة التاريخية، شيء آخر

وكما يبدو لي فإن أولئك « الناقدين » الذين اعترضوا على موقف إنجلز Engeis قد فشلوا في أن يفهموه، وبصورة عرضية، بسبب أنهم قادرون على تخيل أنفسهم في مكان الرأسمالي، ولكنهم عاجزون عن تخيل أنفسهم في حذاء البروليتاري، وإني أعتقد أن هذا أيضاً، له سببه الاجتماعي، في النهاية سببه الاقتصادي.

- ١٦

إن الازدواجية، التي ينكب عليها الايديولوجيون البورجوازيون أو التي يميلون إليها، توجه تهمة أخرى إلى المادية التاريخية. فمن خلال ستاملر Stammler تقول بأن المادية التاريخية فشلت في أخذ الغائية الاجتماعية في حسابها وهذه التهمة، التي تماثل أو تشابه الأولى إلى حد بعيد، تُعتبر مثل التي قبلها بلا أساس.

يقول ماركس: « يدخل الناس، أثناء الانتاج الاجتماعي لوجودهم، في علاقات محددة وقد استشهد ستاملر بهذه القاعدة ليثبت بأن ماركس بالرغم من نظريته، كان غير قادر على أن يتجنب الاعتبارات الغائية؛ فكلمات ماركس هذه، تعني بحسب رأيه، أن الناس يدخلون، بوعي وبتعمد، في علاقات متبادلة يكون الانتاج مستحيلا بدونها وبالتالي فإن هذه العلاقات هي نتيجة لأعمال نفعية*

وإنه من السهل معرفة الجزء الذي يرتكب فيه ستاملر خطأه المنطقي في هذه المناقشة، والذي يترك انطباعا على كل ملاحظاته النقدية القادمة.

دعونا نأخذ مثالاً مجموعة من البدائيين الذين يعيشون على الصيد يلاحقون طريدة، لنقل أنها فيلا فمن أجل هذا هم يتحدون وينظمون قواهم بطريقة معينة. ما هو الهدف من هذا وما هي الوسيلة؟ الهدف كما هو واضح هو مسك هذا الحيوان أو قتله، والوسيلة هي توحيد القوى للقضاء عليه. ما الذي يحث على هذا الهدف؟ الجواب هو احتياجات النظام الإنساني والكائن الحي والآن ما الذي يحدد الوسيلة؟ إن ما يحددها هو شروط المطاردة هل تعتمد حاجات الجسد الإنساني على إرادة الإنسان؟ لا تعتمد وفي العموم هذا من اختصاص قسم الفيزيولوجيا

* chaft und Recht, zweite Auflage, S. 427).

السوسيولوجيا (علم الاجتماع) ما الذي نستطيع أن نطلبه إذن الآن من السوسيولوجيا في هذا الخصوص؟ نستطيع أن نطلب تفسيراً عن السبب الذي يدفع الإنسان أثناء بحثه لارضاء رغباته كالحاجة الى الأكل على سبيل المثال في بعض الأحيان لأن يدخل في علاقات متبادلة من نوع معين وأحيانا أخرى يدخل في علاقات من نوع مختلف تماماً إن علم الاجتماع يشرح هذا الظرف - بشخص ماركس - على أنه ناتج عن حالة القوى المنتجة. والسؤال الآن هو: هل تعتمد حالة هذه القوى على إرادة الإنسان، أم على الأهداف التي يسعى وراءها الإنسان؟ وفي هذه الحالة أيضاً يجيب علم الاجتماع وبشخص ماركس بالنفي إذا لم يكن يوجد هناك اعتماد كهذا، فإن هذا يُحدد بأن هذه القوى قد قامت ووجدت نتيجة لضرورة محددة، ضرورة تُعيها شروط معينة خارجة عن نطاق الإنسان

ما الذي يؤدي إلى هذا الاستنتاج؟ إذا كان الصيد مجرد نشاط نفعي من جانب البدائي، فإن هذه الحقيقة لا تقلل أبداً من قيمة ملاحظة ماركس التي تقول إن علاقات الانتاج التي تنشأ بين البدائيين المعتمدين على الصيد تدخل الى الوجود بفضل بعض الشروط والأوضاع التي لا تعتمد كلية على ذلك النشاط النفعي وبعبارة أخرى، إذا كان الانسان البدائي يناضل بوعي وبادراك من أجل قتل أكبر عدد من الطرائد، فإنه لا يعني من هذا أن الصفة الشيوعية لحياة الصياد اليومية قد نشأت على أنها النتاج النفعي لنشاطاته. لا فهذه الشيوعية قد نشأت كنتيجة لا شعورية (أي ضرورية) لتنظيم عمل بطريقة مستقلة تماماً عن إرادة الناس. وهذا هو الشيء الذي لم يستطع ستاملر الكانتي (نسبة إلى كانت Kant) فهمه.

ثم يقول ستاملر متابعاً ملاحظاته النقدية إنه إذا كان التطور الاجتماعي سيحصل بصورة شاملة بفضل ضرورة مرضية، فإن هذا من الواضح سيكون عديم المعنى بالنسبة لمحاولة واعية لتطويره. والبديل في رأيه لهذا هو: إما أن أعتبر أن ظاهرة معينة هي ضرورة، أعني أنها حتمية، وفي هذه الحالة ليس هناك من حاجة إليّ من أجل المشاركة في تطويرها، وإما أن تكون مشاركتي (نشاطي) ضرورية من أجل حدوث هذه الظاهرة، وهنا لا تكون الظاهرة نفسها ضرورة حتمية. فمن ذا الذي سيحاول تقديم المساعدة من أجل ظهور الشمس الضروري والحتمي*؟

* (انظر في Wirtschaft und Recht, S.421 et seq) انظر أيضاً في مقالة ستاملر «Materialistische»)

إن ما ذكر ليعبر كشفاً حيوياً ومدهساً عن صفة الإردواجية التي تميز أتباع الكانتية الذين يفصل معهم الفكر كلية عن الوجود

إن ظهور الشمس لا يصل بأي حال بعلاقات الناس الاجتماعية. سواءً أكانت سبباً أو نتيجة وكظاهرة طبيعية. فإنها يمكن أن تتعارض مع طموحات الإنسان ولكن الأمر يكون مختلفاً تماماً عندما يوجب علينا أن نتعامل مع الظواهر الاجتماعية في التاريخ لقد عرفنا حالا أن التاريخ يُصنع من قبل الناس ولذلك فإن طموحات الانسان لا يمكن إلا أن يكون عنصراً في حركة التاريخ إن طموحات الإنسان ليست ضرورة إنها قد حُددت هي بنفسها بسبب الضرورة ولهذا فإن معارضة الضرورة مع طموحات الإنسان يعتبر غلطة منطقية خطيرة

عندما تقوم أية ثورة اجتماعية من قبل طبقة تناضل من أجل حريتها فإن هذه الطبقة تتصرف بطريقة نفعية معينة من أجل تحقيق هدفها وعلى كل حال فإن ساطات هذه الطبقة هي سبب الثورة بالإضافة الى كل الطموحات التي أدت الى سوء الثورة. فإن هذه الساطات هي نتيجة تقدم معين للتطور الاقتصادي. فهي نفسها لهذا محكومة ومُحددة من قبل الضرورة

إن السوسيولوجيا تصبح علماً فقط عندما تصل إلى الدرجة التي تنجح فيها في فهم ظهور الأهداف عند الكائن الاجتماعي («الغائية الاجتماعية) كنتيجة ضرورية للتقدم الاجتماعي يُحددها سير التطور الاقتصادي

إذا ما حاولتُ أن أشارك في حركة ما أعتبر نجاحها ضرورة تاريخية، فإن هذا يعني أنني أعتبر نشاطي رابطة أساسية في سلسلة الشروط التي يضمن مجملها انتصار الحركة التي أتبناها بحماسة، ولا يعني شيئاً غير هذا على الاطلاق إن الازدواجية ستفشل تماماً في فهم هذا ولن ينجح في فهمه إلا من استطاع استيعاب وفهم نظرية وحدة الفاعل والمفعول. وفهم كيف تظهر هذه الوحدة نفسها في الظواهر الاجتماعية

ومن الجدير بالذكر أن المفكرين البروتستانتيين في الولايات المتحدة الأمريكية

Geschichtsauffassung» in Handwörterbuch der Staatswis-Senschaften, Auflage, Band. S.735-.

يبدون غير قادرين على فهم التعارض بين الحرية والضرورة الذي كان يظهر في عقول العديد من الايديولوجيين البورجوازيين الأوروبيين. يقول هـ بارجي H. Bargy « إن أكثر المعلمين ايجابية في حقل الطاقة في أمريكا (Professeurs d'énergie) ميالون إلى التسليم بحرية الإرادة »* وهو يعرو هذا الى تفصيلهم، كرجال فعْل، « للحلول الجبريـة (تتبع القضاء والقدر) إنه مخطىء على أية حال، طالما أن الجبرية لا تؤثر عـلى المادة ونحن نرى هدا في ملاحظته حول الأخلاقي جوناثان ادواردز Jonathan Edwards « إن وجهة نظر ادواردز هي وجهة نظر أي رجل فعل. إن أي شخص قد وضع هدفاً لحياته تُعتبر الحرية بالنسبة له الكلية التي يضع روحه فيها من أجل خدمة ذلك الهدف »** إن هذا الكلام وصياغته يشبهان فكرة « إرادة لا شيء سوى الذات التي قالها هيغل. ولكن عندما « لا يريد الإنسان شيئاً سوى نفسه »، فإنه لا يكون جبرياً وإنما يكون إنسان أفعال

ليست الكانتية فلسفة نضال، أو فلسفة رجال فعل، بل هي فلسفة الناس القليلي الحماسة، فلسفة التسوية والحل الوسط

إن طريقة إزالة الآفاق الاجتماعية القائمة، كما يقول أنجلر يجب أن تُكتشف في شروط الانتاج المادية القائمة. لا أن يخترعها مصلح اجتماعي ما وستاملر يتفق مع هذا الرأي. ولكنه يتهم انجلر بعدم وضوح تفكيره. طالما أن جوهر المادة، في رأيه، يكمن في تحقيق « أسلوب معين يمكن بمساعدته تحقيق ذلك الاكتشاف إن هذا الاعتراض. الذي يكشف تفكير ستاملر الغريب. يمكن التخلص منه ببساطة وذلك بذكر حقيقة أنه بالرغم من أن طبيعة « الأسلوب في مثل تلك الحالات تتحدد بواسطة تنوع « العناصر فإن هذه العناصر كلها يمكن إرجاعها الى سير التطور الاقتصادي إن نفس حقيقة ظهور نظرية ماركس كان قد حُدد من قبل تطور النظام الرأسمالي للإنتاج بينما كانت سيادة اليوطوبية في اشتراكية ما قبل ماركس مفهومة تماماً في مجتمع لا يعاني فقط من تطور نظام الانتاج المذكور بل يعاني أيضاً (وبدرجة أكبر) من عدم كفاية ذلك التطور

---

* كتاب هـ بارجي الدين في مجتمع الولايات المتحدة La religion dans la société aux E. ريس ١٩٠ ص٨٨-

** من Ibid. ص٩٧-٩٨.

الذكرى الخامسة والعشرون لوفاة كارل ماركس

إن طبقة البروليتاريا في كل العالم سسطيع أن سرف ذكرى ماركس المؤسس العظيم للبروليتاريا العالمية بمحاولة فهم القيمة العظيمة التي سكمں في نظريه مں أجل عصرنا هذا

لقد كانت هده النظرية موضوع هجوم وانتقادات عديدة مں قبل نقاد ماركس المرعوميں ولسوء الحظ فإں ذلك الهجوم لم يںقصه التأثير فبيں صفوف المناضليں البروليتارييں في كل العالم المتحضر يوجد عدد غير قليل مں الناس ممں يؤمنون إيماناً راسخاً بأن الماركسية كنظرية قد تجاوزت مدتها حدودها وآن الأوان لكي تفسح المجال لغيرها مں الآراء الجديدة التي يؤلف مجموعها ما يُعرف بالاشتراكية النقدية إلا أن أساس هدا الإيمان ضعيف بعض الشيء كما هو الحال مع أساس « نقد ماركس ںفسه

ليست الماركسية مجرد ںعاليم اقتصادية (تبحث في سير تطور المجتمع الرأسمالي) وليست أيضاً مجرد ںظرية تاريخية (« المادية التاريخية ») ولا يمكن لنا أں نصفها بأنها تعاليم اقتصادية رائد ںظرية تاريخية إن ںعاليم ماركس الاقتصادية ليس شيئاً يقف موارياً على طول الخط لںظريه التاريخية. وإنما هي تنفذ كلية في تلك الںظرية. أو بصورة أصدق هي نتيجة دراسة التطور الاقتصادي خلال العصر أو الفترة الحاضرة من وجهة ںظر النظرية التاريخية. مدعومة بأسلوب أو مںهج المادية التاريخية القوي ولهذا السبب فإن أؤلئك الذيں يقولون إن « رأس المال هو عمل اقتصادي وعمل تاريخي أيضاً محقون

وعلى أية حال فليس هذا كل شيء إن قيمة انتصارات ماركس النظرية لا تقف فقط عند أعماله الهامة في حقل الاقتصاد السياسي وما نسميه فلسفة التاريخ « المادية التاريخية هي مجرد جزء من ںظرة ماركس المادية العالمية والشاملة. حيث يمكننا

ملاحظة هذا بسهولة من قبل أي شخص يهتم بقراءة عمل انجلر الجدلي الشهير الموجه ضد ايوجين ديرغن. إن الجرء الأول من هذا العمل قد كُتب تحت إشراف. وأحياناً بمساعدة. ماركس. وهو مكرس للفلسفة بالمعنى العام للكلمة

على كلٍ. فإن الجانب الفلسفي للماركسية يجهله على الأغلب. تماماً العديد من أولئك الذين يحبون أن يظلوا مخلصين للماركسية. وهذا هو السبب الوحيد للمحاولات السخيفة التي تربط بين الماركسية وبين فلسفة كانت Kant أو فلسفة ماخ Mach أو بين غيرهما من الفلسفات التي لا يوجد أي شيء فيها يشترك مع النظرة الشاملة لمؤلف «رأس المال إلا أن الرغبة في دمج الماركسية مع غيرها من الفلسفات التي لا تمت إليها بصلة تكشف عن نقص كلي في فهم حقيقة ارتباط كل مظاهر نظرة ماركس الشاملة الوثيق بعضها ببعض، وبالتالي، فإن المرء لا يستطيع أن يستبدل اعتباطياً أحد هذه المظاهر بمجموعة آراء مختارة بصورة اعتباطية أيضاً من نظرة شاملة أخرى مختلفة كلية وفي الحقيقة. إننا نجد أن كل أولئك الذين حاولوا تطبيق هذه العملية المنافية للعقل على الماركسية يُثبتون مع الوقت كونهم ماركسيين سيئين. إن ما كتبوه عن فلسفة ماركس. وعن جدله بصورة خاصة، لم يكن خاطئاً فقط. بل وسخيفاً أيضاً

وقد كشف مؤخراً أحد المصلحين الإيطاليين القديرين. في الفصول الأولى من كتابه حول الطرق الجديدة إلى الاشتراكية، عن النقص التام والسخيف في فهم الجدلية بصورة عامة وجدل ماركس المادي بصورة خاصة، ولكن بدون إثارة السخرية

وإذا كان الايديولوجيون البروليتاريون غالباً ما يظهرون عدم الفهم الكلي هذا لفلسفة ماركس. فإنهم هم الخاسرون الحقيقيون في هذه الحالة. بينما لا تتأثر تلك الفلسفة إلا قليلا وهنا تفقد آراؤهم كل مظاهر النظام الخارجية وتدخل في علاقات شاذة مع آراء الايديولوجيين في البورجوازية الجديدة، أعني في الطبقة التي تسير نحو الانحدار والنهاية. ويمكننا القول بدون مبالغة بأن الموقف الرافض لفلسفة ماركس هو أحد أشكال انحدار الفلسفة

وما هو أكثر من ذلك. فالأمور ليست أفضل بالنظر الى «نقد النواحي الأخرى لمبدأ ماركس. إن النقد بدون شك يعبر عملاً ممتازاً ولكن لا يمكن أن نصفه بهذه الصفة إلا عندما يأخذ الشخص المنهمك بالنقد موقفاً نقدياً بحتاً من موضوعه ويمكن

أن نصف النقد بأية كلمة عدا كونه عظيماً، في تلك الحالة التي يقوم فيها « الناقد وتحت ستار النقد، بترديد آراء الآخرين التي تبناها فقط بدون أن يحاول نقدها فهذا النوع من النقد هو عكس ما يجب أن يكون عليه النقد الحقيقي تماماً وهو بالضبط نفس النوع من النقد حول ماركس الذي كان المنقحون والنقابيون Syndicalists* المزعومون يشغلون أنفسهم به خلال العشر سنوات الأخيرة. وكما قلنا سابقاً، هذا النقد هو مجرد تكرار غير نقدي. لما يقوله الايديولوجيون من الطبقة البورجوازية. وإذا كان هذا النقد يشير الى شكل حركة، فإن هذه الحركة، بدون أدنى شك، معيقة وانحسارية وليس حركة تقدمية. وبما أن هذه الحركة تقود الى الخلف لا إلى الأمام، فإن العقول النقدية النيرة الحقة هي التي لا تستسلم لسحرها، بل تتكشف عن مواقف نقدية قوية (ولا أقول ببساطة: سلبية) تجاهها

لقد قال « نقاد » ماركس، وما زالوا يكررون أقوالهم، بأن سير التطور الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي خلال ربع القرن الأخير قد دَحَض توقعات ماركس ونبوءاته. ولكن عندما يُطلب منهم تحديد أية توقعات ونبوءات يعنون، نراهم يشيرون الى الآراء التي لم يقدمها ماركس وإنما نُسبت إليه من قبل أولئك الذين كانوا إما غير قادرين أو غير راغبين في فهم ماركس. وسأذكر على سبيل المثال « نظرية الاضعاف » المشهّرة فقد قيل إن ماركس هو صاحب الرأي الذي يجعل من وضع البروليتاريا أسوأ في المجتمع الرأسمالي وبصورة مطلقة لا نسبية. ولكي ندرك مدى خطأ هذا الكلام، يكفينا أن نقرأ الفقرة التالية من كتاب « فقر الفلسفة »:

« إن السؤال الذي يثير النقاش، بالنسبة للطبقة العاملة، هو ما إذا كان وضعها قد تطور كنتيجة لتزايد ما يسمى بالثروة العامة. وإذا كان الاقتصاديون بمساعدة تفاؤلهم يستشهدون بالعمال الإنكليز الموظفين في صناعة القطن، فإنهم ينظرون إلى وضع هؤلاء العمال فقط في اللحظات النادرة لازدهار التجارة. ولحظات الازدهار هذه، بالنسبة

---

* إن الذين يعتقدون بأن تعاليم (Syndicalists) النقابيين الثوريين - ذوي الأسلوب الخاص والمميز - هي رجوع إلى الماركسه لسوا على صواب يوجد، في الواقع، تحت راية هدا المبدأ حركة رجعة تأخذ عن آراء براودهون Proudhon وباكونين Bakunin. وفي إيطاليا، تحدث هذه الحركة الرجعية تحت التأثير القوي لـ « المانشسيرية » الحديثة - المدرسة البورجوازية عن « علم الاقتصاد النظري » (Pure economics).

إلى فترات الأزمات والركود، تعادل إذا أردنا اعطاء «نسبة صحيحة» ٣ إلى ١٠ ولكن من المحتمل أيضاً أن الاقتصاديين، في حديثهم عن التطور، كانوا يفكرون بالملايين من العمال الذين يفنون في الهند الغربية من أجل تأمين ثلاث سنوات من الرخاء والنجاح من أصل عشر ملايـون ونصف عامل يعمل في نفس الصنعة في بريطانيا*

وكما نرى؛ لا يزال هناك اختلاف كبير بين «المسألة التي تثير النقاش» وبين نظرية الاضعاف المطلق للبروليتاريا التي غالباً ما يسبها أولئك «النقاد» إلى ماركس. أما نظرية الاضعاف (الإساءة) النسبي لوضع البروليتاريا فقد تطورت في الواقع في كتاب «رأس المال

إن نقد ماركس المزعوم هذا لم يتعرض لزلات الماركسية النادرة طبعاً، بل تعرض للفشل في فهم الماركسية التي كانت غريبة بالنسبة لهم.

وهناك عملية واحدة من أجل تبني نقد صحيح عن الماركسية: السيطرة على الأسلوب المادي وتطبيقه في دراسة مظاهر التطور التاريخي وعلى سبيل المثال تاريخ الايديولوجية - التي لم يكرس لها ماركس ومعاونه وصديقه انجلز وقتاً طويلا وفقط بهذه الطريقة يمكن أن نكشف نقاط الضعف لأي أسلوب علمي - إذا كانت هناك نقاط ضعف. وبالطبع، فإن هذا النقد يتطلب قدراً كبيراً من الجهد الفكري وأكثر جدية من ذلك الجهد المطلوب للسيطرة على النظريات التي انتشرت بين عقول الأشخـاص الواسعي المعرفـة والبورجوازيـين المثقفـين: كالكانتيـة Kantianism، والبرنتانية Brentanoism، ونظرية علم الاقتصاد النظري، وغيرهما ودعونا أخيراً نأمل بأن الربع الثاني للقرن بعد وفاة ماركس سوف يشهد ازدهار نقد كهذا، الذي سيشكل، في نفس الوقت، النصر النظري الأعظم للماركسية.

---

* قارن بين كتابَي العمل المأجور Wage Labour ورأس المال Capital حيث يتعرضا لنظرية الإضعاف النسبي

رد على السيد بوغدانوف

الرسالة الأولى

***«Tu l'as voulu, Georges Dandin!»**

سيِّدي العزيز

يتضمن العدد السابع من Vestnik Zhizni لعام ۱۹۰۷ «رسالتك المفتوحة للرفيق بليخانوف وهذه الرسالة تظهر بوضوح عدم رضاك عني للعديد من الأسباب وربما أكثرها أهمية، إذا لم أكن مخطئاً، هو أنني خلال الثلاث سنوات الماضية قد دخلت، كما ذكرت أنت، في محاولات مع empiriomonism «على الحساب بدون تقديم مناقشات جدية ضدها، وأن «خططي هذه، أيضاً كما أحببت أن تقول، قد حصلت على بعض النجاح وثانياً، إنك تلومني لأنني «أخاطبك دائماً بالسيد بوغدانوف بالإضافة إلى هذا، فأنت غير راضٍ عن نقدي ونظرتي العامة في ديترغن وفي فلسفته (Deitsgen's Das Akquisit der Philosophie and Briefe über Logik) إذ تقول بأنني أُحذر القراء من أن يكونوا سخيفين ومتهورين وغير حذرين أثناء محاولاتهم للدنو من فهم فلسفة ديترغن، على أساس أنها في بعض الأحيان تتشابه مع فلسفتك. وسأذكر أيضاً سبباً آخر لعدم رضاك عني. إنك تؤكد أن بعض الذين يشاركونني آرائي يوجهون تهمة «جنائية» ضدك، وتدعي بأنني يجب أن أُلام بسبب «فساد أخلاقهم إلى حد ما وأستطيع أن أُطيل لائحة اللوم والتوبيخات التي توجهها ضدي، ولكن ليس هناك أي داع لهذا، وسأكتفي بالنقط التي أشرت إليها والتي تحتاج إلى تفسير سيكون على قدر من الأهمية العامة

* (أنت الذي طلبته، جورج داندين!)

وسأبدأ بالمسألة التي تبدو لي ذات أهمية ثانوية، ولكنها ذات وزن ثقيل في نظرك، ألا وهي مسألة «لقبك».

إنك تعتبر من المهين لشخصك أن أُخاطبك بكلمة «سيد» وتقول بأنه لا حق لي في إهانتك. وقد أسرعت في التركيز على هذه النقطة، يا سيدي العزيز، لكي أؤكد لك أنه لم يكن في قصدي إهانتك. ولكنك عندما تتكلم عن الحقوق، فإنك تعطيني سبباً لكي أعتقد، بحسب رأيك، بأن أحد واجبات الديموقراطيين الاجتماعيين أتباعي، مساداتك بالرفيق. ولكنني، وليكن الله ولجنتنا المركزية شاهدين عليّ، لم ألحظ مثل تلك الواجبات، وذلك لسبب بسيط وجلي هو أنك لست من أحد رفاقي. وأنت لست أحد رفاقي لأننا، أنا وأنت، نقدم وجهات نظر مختلفة ومتعارضة كلية. وبالنسبة لمسألتي التي أتبناها هي الدفاع عن نظرتي الشاملة، وهنا لا تكون علاقتك معي علاقة رفيق، بل علاقة مناوىء صلب ولدود. لماذا يتحتم عليَّ أن أكون منافقاً إذن؟ ولماذا يتوجب عليَّ أن أُقدم معانٍ مزيفة لكلماتي؟

لقد قدم بويلو Boileau مرة النصيحة التالية - «سمٌ المِعزَقة مِعْزقة...»* وأنا أعمل بهذه النصيحة: فأنا أُسمي المعزقة معزقة وأُسميك أنت empiriomonist. ولا أسمي بالرفاق إلا من يحملون نفس الآراء التي أحملها ويخدمون نفس القضية التي تبنيتها طويلاً قبل البرنسيبيين Bernsteinians والماخيين Machists وغيرهم من «نقاد ماركس» الذين ظهروا في بلدنا فكر، يا سيد بوغدانوف، وحاول ألا تكون متحيزاً، وقل لي: ألم يكن لي الحق في التصرف بهذه الطريقة؟ وهل يتحتم عليَّ أن أتصرف بطريقة أُخرى؟

والأكثر من هذا، فإنك مخطىء تماماً يا سيدي العزيز إذا تخيلت بأنني أُوجه تلميحات واضحة الى الواقع الذي يجب، إن لم تشفق فيه، أن «تبعد عن حدود ونطاق الماركسية في أبكر لحظة ممكنة وإذا أراد أي شخص معاملتك بهذه الطريقة، فإنه منذ البدء سيواجه الاستحالة المطلقة في تنفيذ خطته القاسية. وبصورة مشابهة، لا يستطيع أي ايديولوجي بومبادوري[١٢٥] أن «يطرد أي «مفكر من حدود تعاليم معينة، لا يعيش ضمن حدودها وأنت بالطبع خارج حدود الماركسية، والجميع يعرف

---

* (حرفياً «سم القطة قطة»)

هدا تمام المعرفة طالما أن الحجر الأساسي لتلك التعاليم يكمن في المادية الجدلية. بينما أنت كما يعرف الجميع لا تستطيع أن تسيء وجهة النظر المادية مطلقاً كونك أحد المؤمنين بالماخية Machist ومن أجل صالح أولئك الذين لا يعرفون ولم يدركوا هذه الحقيقة أُقدم لهم القوة التالية التي كتبها أنت بنفسك

في وصف موقف الفلاسفة العديدين حول الأشياء في ذاتها قدمت الملاحظة التالية

«لقد تبنى أسلوب اللاتطرف الماديون ذوو الميول الانتقادية الذين رفضوا عدم القابلية المطلقة لمعرفة «الشيء في حد ذاته ولكن في نفس الوقت اعتبروه كوجود يختلف اختلافاً أساسياً عن «الظاهرة ولذلك كانت معرفتهم «بالظاهرة معرفة غامضة نظراً لقلة التجربة (إذا ما أخذنا عناصر الظاهرة بعين الاعتبار وهي عناصر تختلف عن عناصر التجربة) ولكنها مع ذلك تقع ضمن حدود ما يسمى أشكال التجربة من حيث الوقت والمسافة والسببية وهذه هي على وجه التقريب وجهة نظر الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر وأيضاً وجهة نظر بعض الفلاسفة الحديثين ومن بينهم انجلز وتابعه الروسي بلتوف Beltov *

إن هذه الفقرة (غير المتقنة في مضمونها) ستشرح أموراً حتى إلى أولئك الناس الذين هم عادة لا يهتمون بالفلسفة ويجب أن يكون واضحاً الآن لهم بأنك ترفض وجهة نظر انغلز وأن أولئك الذين يعرفون بأن انجلز كان يتفق تماماً مع مؤلف «رأس المال وخاصة في مجال الفلسفة، فإنهم سيفهمون بسهولة بأنك عندما ترفض وجهة نظر انجلز فإنك بذلك ترفض وجهة نظر ماركس. وتنضم إلى «ناقديه»

وأرجوك يا سيدي العزيز ألاّ تخشى شيئاً وألاّ تعتبرني نوعاً من متفلسفي «بومبادور وألاّ تتخيل بأني أعتبر التحاقك بمعارضي ماركس قاصداً من ذلك «إبعادك وإني أكرر إنه من المستحيل إخراج أو إبعاد أي إنسان من حدود أية تعاليم بينما هو خارجها فعلا وحتى الآن. وإذا أخذنا ناقدي ماركس بعين الاعتبار

---

* بوغدانوف Bogdanov mpiriomonism» kh ep Mockva Empiriomonis . الكتاب II موسكو ص [بلتوف » كان الاسم المستعار لبليخانوف]

فإن كل إنسان حتى ولو لم يكن قد درس في أي معهد يعرف الآن بأن هؤلاء الساده قد رحلوا عن حدود الماركسية ومن النادر احتمال عودتهم

و« الحكم بالموت هو إجراء أشد قسوة من الإبعاد بسكل لا يقارن وإدا قدر لي أن أُلمّح يا سيدي العزيز إلى ضرورة « شقك (وأنا أذكر هده الكلمة بين قوسين) فسأكون قادراً طبعاً في مناسبة ملائمة أن أكون ميالاً أيضاً الى فكرة « إبعادك ولكن حتى في هذه الحالة أيضاً فإنك إما أن تتداعى تحت خوف لا مبرر له أو أن ننغمس في تظاهرٍ بالجهل لا أساس له إطلاقاً

وأقول لك لآخر مرة بأنه لم تكن لدي أية رغبة « بسق أي سخص وسأكون ديمقراطياً - اجتماعياً هريلاً لأقصى حد إذا لم أعترف بالحرية الكاملة للبحث النظري ولكنني سأكون ديمقراطياً اجتماعياً هريلاً أيضاً إذا لم أفهم بأن « حرية البحث يجب أن يرافقها وتلحق بها « حرية الناس في التجمع حسب آرائهم

إنني مقتنع ومن لا يستطيع أن يكون كذلك؟ بأن الناس الذين يختلفون اختلافاً نظرياً جوهرياً لهم كل الحق في الاختلاف عملياً أيضاً أي أن يجمعوا أنفسهم في معسكرات مختلفة بل وأنا مقتنع حتى بأن « الأوضاع تبرز عندما « يكون واجبها أن تفعل ذلك أو لم نعلم ذلك منذ وقت بوشكين Pushkin

ولقد كررت دعوتي، باسم تلك « الحرية في التجمع التي لا تقبل الجدل، للماركسيين الروس الى أن يشكلوا مجموعة خاصة من أجل الاعلان عن آرائهم، ولفصل أنفسهم عن الجماعات الأخرى التي لا تشاركهم الأفكار الماركسية في بعض القضايا ولقد عبرت بشكل متكرر وبعاطفة متفهمة، عن فكرة أن أي عدم وضوح في الفكر الايديولوجي يحدث ضرراً كبيراً وأعتقد أن عدم الوضوح الايديولوجي ضار بشكل خاص لنا الآن، عندما تحوي المثالية بكل تنوعاتها وظلالها، تحت تأثير رد فعل وحجة تعديل القيم النظرية، لغواً حقيقياً في أدبنا؛ وعندما يقترح بعض المثاليين - ربما من أجل نشر أفكارهم الخاصة - بأن آراءهم ووجهات نظرهم ماركسية من آخر طراز

إن إقتناعي العميق، والذي لا أتوانى عن التعبير عنه، بأن الفصل النظري عن أولئك المثاليين هو أكثر ضرورة الآن من أي وقت مضى وإنني أقدر بأن اقتناعي هذا ربما يكون أحياناً بسبب عدم حبي لواحد أو آخر من أولئك المثاليين (وخاصة إذا

كان من أولئك الذين يحاولون تصريف بضاعتهم النظرية تحت عَلم الماركسية) ولكنني مع ذلك أؤكد بأن أولئك الذين يلومونني على هذا الأساس بمحاولة الاعتداء على حرية شخص ما «بالأبعاد أو حتى على حياته بالشق يظهرون فهماً ضيقاً جداً لتلك الحرية التي يتهمونني باسمها

وعندما أدعو أولئك الذين يشاطرونني أفكاري بأن يفصلوا أنفسهم عن الناس الذين لا يستطيعون أن يكونوا رفاقهم في المثالية، فإنني أستعمل الحق الذي لا يمكن التصرف به لكل «إنسان ومواطن وعندما تثير أنت يا سيد بوغدانوف صخباً كهذا حول هذا الأمر وتشكك بأنني أهدد شخصك، فإنك تظهر بسذاجة بأنك قد استوعبت اسيعاباً رديئاً فكرة ذلك الحق غير القابل للتصرف

وبالرغم من أنك لست ماركسياً مع ذلك فإنك لا تحب شيئاً أكثر من أن ندعوك نحن الماركسيين بالرفيق وأنت تذكّرني بأم في إحدى قصص جليب يوسسكي Gleb Uspensky فقد كتبت لإبنها تخبره أنه طالما يعيش بعيداً عنها ولا يتعجل رؤيتها ستشكو أمرها إلى الشرطة وتطلب منهم احضاره «تحت الحراسة لكي «تعانقه ولكننا نحن الماركسيين الروس لن نتوقف عن اخبارك وبصورة قاطعة بأننا نحب أن نستفيد من حقنا في فصل أنفسنا وبأن أحداً سواء أنت أو غيرك، لن ينجح في «معانقتنا تحت الحراسة

وأُحب أن أضيف ما يلي إنني إذا ما شابهت أحد المحققين الفضوليين، أو إذا ما اعتقدت بأن هناك أشخاصاً يستحقون عقوبة الإعدام من أجل قناعاتهم، فعليَّ مع هذا ألاّ أحسبك من بينهم يا سيد بوغدانوف

إنك يا سيدي العزيز تحثني دائماً على أن أكون صريحاً لذا أرجو ألاّ تنزعج من صراحتي هذه

وبالنسبة لي، فإنك لا تختلف عن فِسيلي ترِدياكوفسكي Vesili Tredyakovsky الذي يشتهر باجتهاده ولكن، وللأسف بقلة موهبته أيضاً والذي يجب أن يشغل اهتمامه بأشخاص من نوع هذا المرحوم البروفسور في البلاغة والرقة والبراعة الشعرية لا بد وأن يتحلى بقدرة عظيمة على مقاومة الملل وأعترف بأنه ليست لدي مثل تلك المقدرة ولهذا السبب لم أكن أرد عليك من قَبْل بالرغم من تحدياتك المباشرة

لقد قلت في نفسي jái dáutres chats à fouetter* وقد كنت صادقاً ولا أبحث عن مجرد عذر لتجنب الدخول معك في معارك جدلية، وقد أثبتت أفعالي صدقي هذا؛ ففي الواقع حينما كنت تتحداني كنتُ أنا مشغولاً « بملاحقة بعض « القطط وبالطبع فقد فسرت سكوتي تفسيراً مغايراً للحقيقة ومن الواضح أنك ظننت أن الشجاعة ستقصني كي أشنَّ هجوماً مباشراً على حصنك الفلسفي، وأنني أفضل توجيه التهديدات الفارغة إليك من أجل مجرد انتقادك « على الحساب وأنا لا أُنكر عليك حق اطراء - نفسك، ولكنني من حقي أن أقول بأنك تتملق نفسك وأُخبرك الحق، لم أعتقد أبداً وببساطة، أنه من الضروري أن أُجادلك، ظناً مني بأن ممثلي طبقة البروليتاريا الواعية سيكونون قادرين على تقييم حذقك الفلسفي بالإضافة الى ذلك كان عندي كما ذكرت سابقاً أشياء أخرى أبحث فيها J'avais duautres chats à fouetter.

وهكذا حينما ظهرت رسالتك المفتوحة والموجهة إلي في Vestnik Zhizni عام ١٩٠٧ نصحني بعض رفاقي بأن أتعامل معك وأبحث في أمرك ولكنني قلت في حينها بأنه من الأفضل أن أبحث في أمر السيد أرتورو لابريولا Arturo Labriola التي انتشرت آراؤه في روسيا عن طريق تابعك السيد أناتولي لوناشارسكي Anatoly Lunacharsky تحت هيئة سلاح « حاد من أجل الماركسيين الأرثوذوكس وقد مهد كتاب لابريولا بمساعدة السيد لوناشارسكي فيما بعد، الطريق لظهور النقابية في روسيا وقد فضلت حينئذٍ أن أبحث في هذا الأمر وأن أؤجل الرد على رسالتك المفتوحة وإذا شئت أن أصدقك القول. إنني خائف من أن يصيبني الملل، ولم يكن في نيتي الرد عليك الآن يا سيد بوغدانوف لولا أن الأمر يتعلق أيضاً بالسيد أناتولي لوناشارسكي فبينما كنت مشغولا بتطوير your empiriomonism, على غرار تردياكوفسكي Tredyakovsky بدأ لوناشارسكي بالتبشير بدين جديد، وهذا التبشير يمكن أن تكون له قيمة عملية أكبر من نشر أفكارك الفلسفية المزعومة. وفي الحقيقة إني أعتقد، تماماً مثل انجلز، بأنه في الوقت الحاضر « قد استنفذت كل إمكانيات الدين وعولجت تماماً (alle Möglichkeiten der Religion Sind erschöft)** ولكنني لم أفقد وضوح الرؤية في

---

* [لدي العديد من الأمور غير هذا لأبحث فيه؛ وأدبياً عليَّ مطاردة قططاً أُخرى]

** (See Engel's article: Die Lage Englands: which was published in Deutsch-Französische,ı and reprinted in Nachlass, etc. Vol. P 484).

معرفة حقيقة أن هذه الامكانيات يمكن معالجتها فقط من أجل البروليتاريين وبالإضافة الى هؤلاء البروليتاريين الواعين بطبقتهم، هناك أولئك الواعين جرئياً بوضع طبقتهم، وأولئك غير الواعين كلية بطبقتهم وفي سير تطور هذه الأقسام من الطبقة العاملة، يمكن أن يكون للتبشيرات الدينية أثر سلبي قوي أخيراً بعيداً عن أولئك البروليتاريين الواعين جرئياً أو اللاواعين كلية بوضع طبقتهم. لدينا عدد هائل من «المفكرين الذين يتصورون أنفسهم، وبصورة طبيعية، واعين تماماً بوضع طبقتهم ولكنهم في الواقع مفتونون بلا وعي بكل نزعة حديثة ودارجة، وهم في الوقت الحاضر ميالون كثيراً لكل أنواع التصوّف إن اختراعات تابعك المفكر هذا كالدين الجديد يا سيدي العزيز تعد بمثابة لُقية سعيدة وغير منتظرة لأولئك الناس فهم يدفعون إليه كاندفاع النحل إلى العسل وعلى كلٍ، أنا أعتقد بأنه علينا، نحن الماركسيين أن نصد صداً صارماً ليس إنجيل أناتولي Anatoly الجديد فقط، بل كل شيء ما عدا فلسفة أرنست Ernst (ماخ) الجديدة التي تبنيتها أنت يا سيد بوغدانوف، من أجل منفعتنا هنا في روسيا ولهذا السبب فقط، باشرت بالرد عليك

إنني على علم بأن كثيراً من الرفاق تعجبوا لأنني لم أجد من الضروري الجدال معك قبل الآن ولكنها قصة قديمة تظل جديدة على الدوام. حتى في الوقت الذي نشر فيه السيد ستروف Mr. Struve الملاحظات النقدية المشهورة، حكم بعض من رفاقي المفكرين - رغم قلة عددهم - على هذه الملاحظات بأنها عمل لرجل ليس له طريقة ثابتة في التفكير، وقد نصحوني بالوقوف ضده وقد بقيت هذه النصيحة أكثر إصراراً بعد نشر السيد ستروف لمقالته «عن الحرية والضرورة في Voprosy filosofii psibhologii وأذكر أن لينين، عندما التقيت به في صيف ١٩٠٠ سألني لمَ لم تفعل شيئاً حول مقالة ستروف، وكان جوابي بسيطاً جداً؛ فالأفكار التي عبّر عنها ستروف في مقالته «عن الحريـة والضرورة قد دحضتها مقدماً في كتابي: تطور الرأي المونستي في التاريخ «The Development of the Monist View of History». ولا بد وأن أي قارىء لكتابي قد توضحت له الأخطاء التي قام بها مؤلف «ملاحظات نقدية ولم يكن لدي الوقت لمناقشة المسألة مع الذين لم يقرأوا كتابي أو الذين لم يفهموه لم أكد أعتبر نفسي في أي حال مضطراً في نظر مفكرينا الماركسيين لأن ألعب دور بومة شيدرن Shchedrin وهي تطارد النسر موجهة إياه بطريقة الصوت كان النسر في قصة شيدرن يخشى تماماً

البومة حتى أنه صرخ بها في البداية قائلاً اتركيني وشأني اللعنة عليك، وفي النهاية قتلها لا أعرف إن كان دور البومة المعلمة، الذي يعني بكثير أو قليل فكرة ماركسية بالنسبة لمفكريا الروس. يسبب لي الخطر ولكن ليس لدي الرغبة والفرصة لأن أمثل دور ناكر الجميل هذا لأنه لدي واجبات عملية ونظرية أخرى

ولكن عدم مجادلتي معك لا يعني أنه لم يكن لي الحق في ذلك

إني على سبيل المثال لم أنتقد اللاهوت المسيحي الدوغماتي، ومن المحتمل أنني لن أفعل هذا أبداً ولكن هذا لا يجردني من حقي في شرح رأيي حول أي من التعاليم المسيحية إذا ما كانت الفرصة مناسبة ما رأيك يا سيد بوغدانوف في أحد اللاهوتيين الأرثوذوكس الذي توقف عند بعض تعليقاتي في بعض التعاليم المسيحية - ومثل هذه الملاحظات موجودة في كتاباتي - ثم بدأ باتهامي بنقد المسيحية «على الحساب»؟ اعتقد أن آرائك ونظرتك السليمة تجعلك تهز كتفيك أمام مثل هذه التهمة ولذا، عليك ألا تندهش يا سيدي العزيز إذا ما كانت لدي مثل تلك الفطرة، أعني إذا ما هززت كتفي عندما سمعتك كيف تستعمل ملاحظاتي العابرة حول الماخية كي تتهمني بما تسميه نقداً «على الحساب

في مكان سابق من هذه الرسالة، استشهدت برأيك حول وجهة نظر انجلز الفلسفية، هذا الرأي يجب ألا يدع أدنى شك من أي نوع حتى في عقول بطيئي الفهم عن المكان الذي تقف فيه بالنسبة للفلسفة الماركسية ولكنني الآن أستعيد هذا فقد لفت انتباهك أثناء حديثي، في الاجتماع الأخير للروسي في جنيف، إلى سطورك تلك، إلا أنك نهضت من مكانك وأخذت تصيح قائلاً «لقد كان هذا اعتقادي سابقاً، ولكنني الآن أرى أنني كنت مخطئاً وهذا تصريح هام جداً، وإنني إلى جانب كل قارىء يهتم بنزاعنا الفلسفي، مضطر إلى قبوله كمعلومة ومرشد، هذا لو أنه يحتوي فقط على معنى منطقي كاف يستطيع أي فرد الاهتداء به

لقد كان يسعدك في السابق الاعتقاد بأن وجهة نظر انجلز الفلسفية غير صحيحة ورفضتها على أنها غير صحيحة أما الآن فإن هذا الاعتقاد لا يسعدك ماذا يعني هذا؟ هل هذا يعني بأنك بدأت تعتبر نظرة انجلز مرضية؟ ويبغي عليّ أن أسعد من سماع هذا منك. على الأقل لسبب واحد هو أنني سأتخلص حينها من السأم الذي يصيبني في نزاعي الفلسفي معك ولكن مع هذا كان عليّ أن أنكر على نفسي هذه

السعادة منذ ذلك الوقت الذي اعلنت فيه تحولك من سول Saul إلى بول Paul، أعني منذ اعلانك بتخليك عن الماخية وتحولك الى مادي جدلي. بل على العكس تماماً، ففي الكتاب الثالث من مجموعتك «الأحادية Empiriomonism، شرحت نفس الآراء الفلسفية تماماً التي توسعت بها في كتابك الثاني، والذي أخذتُ منه الفقرات التي استشهدتُ بها على تعارضك الكلي مع انجلز فما الذي تغير إذن يا سيد بوغدانوف؟

سأخبرك الآن بالضبط ما الذي (تغيّر) عندما نشرت كتابك الثاني من «أحاديثك» - ولم يكن هذا أبعد من عام ١٩٠٥، أي لم يكن بعيداً جداً - كانت لا تزال لُديك الشجاعة والجرأة لانتقاد انجلز وماركس اللذان عارضتهما وتابعت معارضتك تلك مثل تعارض ممكن بين أي مثالي مع مادي

وهذه الشجاعة بالطبع كانت مفخرة لك وإذا كان المفكر الذي يخاف أن ينظر الى الحقيقة يُعتبر سيئاً، فإن الأسوأ منه هو ذلك المفكر الذي ينظر إلى الحقيقة ولكنه يخاف بعد ذلك أن يخبر العالم بالحقيقة التي رآها ولكن الأسوأ من الاثنين معاً هو ذلك المفكر الذي يخفي قناعاته الفلسفية بسبب بعض الفوائد العملية إن مفكراً كهذا من الواضح أنه يسمي إلى صف Molchalins دعني أكرر يا سيد بوغدانوف بأن الجرأة التي أظهرتها مؤخراً عام ١٩٠٥ كانت مفخرة لك، ولكن من المؤسف أنك أضعت هذا الشرف بسرعة

لقد رأيت أن بعض «وسائلي كما تسميها مع أنه في الواقع يمكن تقليصها إلى تعبير بسيط عن الحقيقة الواضحة للجميع، ألا وهي كونك أحد «نقاد ماركس - قد لاقت بعض النجاح كما أحببت نفسك أن تقول، أي أن ماركسييا الأرثوذوكس قد توقفوا عن اعتبارك رفيقاً لهم. وقد أرعبك هذا لذا قررت اظهار «وسائلك ضدي وقد رأيت بأنك ستكون في وضع أفضل كي تجادلني إذا ما أعلنت وقوفك إلى جانب مؤسسي الاشتراكية العلمية الذين كنت ناقداً لهم نوعاً ما وبعبارة أخرى، قررت أن تطبق «وسائلك المعروفة بأنها كمن يلقي اللوم على غيره وبعد اتخاذك لهذا القرار، كتبت تحليلك النقدي لنظريتي في المعرفة cognition الذي نشرته في كتابك الثالث للأحادية Empiriomonism والذي تعتبرني فيه بالرغم مما قلته في كتابك الثاني - بأنني لست من أتباع ماركس وأنجلز إن شجاعتك قد خانتك يا سيد

بوغدانوف، وأنا آسف من أجلك ولكننا يجب أن نكون عادلين حتى مع الناس الذين تنقصهم الشجاعة ولهذا بأنك على خلاف عادتك، في هده المناسبة أظهرت ذكاءاً شديداً وربما يمكنني القول بأنك تفوقت هنا على الراهب (الشهير) غورنفلوت Gorenflot

إن الفرنسيين يعرفون هذا الراهب، ولكنه ربما كان غير معروف تماماً للروس، ولهذا سأذكر بعض الكلمات عنه

في أحد أيام الصوم تملكت الراهب غوردينفلوت رغبة ملحة في أكل دجاجة، ولكن هذا يعتبر خطيئة. ماذا كان عليه أن يفعل إذن كي يأكل دجاجته وفي نفس الوقت يتجنب ارتكاب الخطيئة؟ لقد وجد الراهب طريقة بسيطة من أجل الخروج من هذا المأزق. لقد أمسك الدجاجة وأجرى عليها طقوساً من أجل تعميدها، ثم أطلق عليها اسم الشبوط، أو ربما إسماً آخر من أسماء السمك، فالسمك كما هو معروف أحد الأطباق التي يمكن أكلها خلال أيام الصوم وهكذا أكل راهبنا دجاجته بحجة أنها قد عمدت وأصبحت سمكة.

وقد تصرفت أنت يا سيد بوغدانوف تماماً مثل هذا الراهب (الماكر). وهكذا قمت باجراء طقوس التعميد على «أحاديثك وأعدت تسميتها على أنها التعاليم الفلسفية لماركس وانجلز وإن أياً من الأرثوذكس الماركسيين لن يرفض أبداً مثل هذا الغذاء الروحي. وهكذا فقد رتبت أمورك وفق الإثنين: فقد تابعت الاستمتاع «بأحاديثك» وفي نفس الوقت اعتبار نفسك واحداً من أسرة الماركسيين الأرثوذوكس، ولكنك تشعر بالانزعاج (أو تتظاهر بهذا) من الذين يرفضون اعتبارك «واحداً منهم». تماماً مثل الراهب غورينفلوت ولكن الراهب كان ماكراً في الأمور الصغيرة، أما أنت فقد أظهرت مكرك في الأمور الكبيرة. ولهذا السبب قلت بأنك أذكى بكثير من الراهب الشهير

ولكن، للأسف، حتى الذكاء الحاد يبقى عاجزاً في وجهة الحقائق. لقد استطاع الناسك تعميد دجاجته باطلاق اسم سمكة عليها، ولكنها ظلت دجاجة. ونفس الأمر معك يا سيد بوغدانوف، فأنت تستطيع أن تسمي مثاليتك بالماركسية، ولكن هذا لن يجعل منك مادياً جدلياً وكلما طبقت «تكتيكاتك الجديدة بحماسة أكبر، كلما أصبح من الأسهل ملاحظة تعارض آراؤك الفلسفية كلية مع مادية ماركس وانجلز الجدلية؛

وإلى جانب هذا والأسوأ أيضاً من هذا سيصبح من الواضح كونك عاجزاً عن فهم ومعرفة العناصر الرئيسية المميزة لهذه المادية

ومن أجل النزاهة، يجب أن يُقال بأن المادية بصورة عامة تبقى بمثابة كتاب مغلق بالنسبة لك وهنا يكمن تفسير الأخطاء الفادحة والعديدة التي وقعت بها أثناء انتقادك لنظريتي عن المعرفة

وهنا سأذكر إحدى هذه الأخطاء فبينما وصفتني عام ١٩٠٥ بأنني أحد أتباع انجلز الآن تؤكد بأنني تابع لهولباخ Holbach فعلى أي أساس؟ فقط على أساس كون تكتيك الجديد يوجهك إلى اعتباري ماركسياً فليس لديك أي سبب آخر وتماماً عدم توفر سبب آخر لديك من أجل اعتباري تابعاً لهولباخ. بعيداً عن حاجتك الى استخدام حكمة الراهب جوريفلوت التكتيكية فإنك سريعاً ما تكشف جانبك الضعيف، أي عن ضعفك وعجزك التامين في مجالات النظرية المادية. وفي الواقع، لو أنك كنت تعرف قليلا عن تاريخ المادية، لأدركت بأنه لا أساس لوصفك لي بأحد أتباع هولباخ وحيث أنك تصفي بالهولباخي وتربط هذا بنظريتي في المعرفة، فأعتقد أنه من الجدير بالذكر أن أخبرك بأن هناك تشابهاً كبيراً بين هذه النظرية وبين تعاليم بريستلي Priestly* أكثر من تشابهها مع تعاليم هولباخ وإن نظرتي الفلسفية، من ناحية أخرى، هي أقرب إلى نظرة هيلفيتيوس، ونظرة لا ميتري La Mettrie أكثر من قربها من نظرة هولباخ. ويستطيع أن يلاحظ هذا أي شخص مضطلع على أعمال هيلفيتيوس ولا ميتري ولكن المشكلة هي أنك لا تعرف شيئاً عن أعمالها وعن أعمال بريستلي، ولا حتى عن أعمال هولباخ نفسه. الذي تجعلني واحداً من أتباعه بعد طردي من مدرسة ماركس وانجلز وربما هذا بسبب تقدمي في فهم المادية الجدلية. نعم، هذه هي المشكلة: إنك لا تعرف شيئاً عن المادية، سواءً عن تاريخها أو عن ما هي عليه اليوم، وإنها ليست مشكلتك فقط يا سيد بوغدانوف، إنها المشكلة القديمة لكل مناوئي المادية.

إنك بوضعي في قائمة أتباع هولباخ إنما أردت تشويه سمعتي أمام قرائك. ففي مقدمتك للترجمة الروسية لكتاب ماخ « تحليل الأحاسيس Analysis of Sensations، قلت، من أجل عمل موازنة مع فلسفة ماخ، وأنني ورفاقي قد رقينا « فلسفة العلم

---

* انظر في كتابه مقالات حول المادة والروح وفي مجادلته مع برايس Price.

الطبيعي للقرن الثامن عشر كما صاغه بارون هولباخ Baron Holbach. ذلك الايديولوجي البورجوازي الصرف، البعيد جداً عن المؤيدين الاشتراكيين المعتدلين لأرنست ماخ وهنا ترى أن جهلك المطبق بالموضوع، بكل عريه البشع، يكشف بسهولة، هذا بالإضافة الى «تعاملك مع الأفكار غير المناسب والغريب بصورة مضحكة

إن بارون هولباخ هو حقاً بعيد جداً عن المتعاطفين الاشتراكيين المعتدلين مع ماخ ولماذا لا يكون كذلك؟ إنه بعيد عنهم حوالي مائة وخمسين عاماً تقريباً! ومن المؤكد أنها ليست إرادة هولباخ أن يكون متكئاً وراء ماخ لمدة من الرمن ونحن إذا أردنا الجدال بهذه الطريقة علينا أن نلوم إذن جليشِنِس Gleisthenes على سبيل المثال، لكونه بعيداً جداً عن الاشتراكية الانتهازية للسيد برنستاين. إن لكل فاكهة أوانها يا سيد بوغدانوف! ولكن في مجتمع الطبقات وفي أي وقت، ليس هناك عديد من الاختلافات بين الفاكهة الفلسفية على أرض الله، والناس يختارون واحداً أو إثنين منهم تبعاً لميلهم وذوقهم. لقد كان فيخته Fichte محقاً عندما قال بأنه كي تعرف الرجل عليك معرفة فلسفته ولهذا يبدو لي تعاطف السيد بوغدانوف المؤكد والمتطرف مع «مؤيدي ماخ الاشتراكيين المعتدلين» غريباً جداً

حتى اليوم كنت أفترض أن السيد بوغدانوف لم يكن فقط غير قادر على التعاطف مع أي نوع من «المؤيدين الاشتراكيين المعتدلين»، بل أنه، كرجل له طريقة «متطرفة في التفكير، يميل إلى وسمهم بالانتهازية عير الجديرة بعصرنا هذا ولكن يتبين لي الآن أنني كنت مخطئاً وعلى فكرة، لقد عرفت الآن تماماً لماذا كنت مخطئاً لقد نسيت للحظة أن السيد بوغدانوف هو أحد «نقاد ماركس إلا أنه بدأ بصدد المادية الجدلية أولا ثم انتهى بتعاطفه الواضح والمتطرف مع «المؤيدين الاشتراكيين المعتدلين لماخ إن هذا طبيعي جداً «Wer a sagt, muss auch b sagen»*

وكون هولباخ باروناً حقيقة تاريخية لا تقبل الجدل، ولكن لماذا يا سيد بوغدانوف تذكر قراءك برتبة هولباخ البارونية؟ يجب علينا أن نفترض أنك لم تفعل هذا حباً بالألقاب، وإنما فقط لأنك أردت أن توبخنا، نحن المدافعين عن المادية الديالكتيكية،

* [إن كل من يقول يجب أن يقول ب]

لكوننا الأتباع المرعومين لبارون على كل حال أنت مؤهل لعمل هذا، ولكن لا تنسى يا سيدي الكريم، أثناء محاولاتك لتوبيخنا أنك لا تستطيع الحصول على جلدين من ثور واحد فأنت نفسك الذي قلت بأن البارون هولباخ هو أنقى ايديولوجي بورجوازي من الواضح إذن أن لقبه الباروني ليست له أية قيمة في تقرير المرادف السوسيولوجي لفلسفته إن السؤال الكلي هو ما هو الدور الذي لعبته فلسفته في وقتها؟ إن كونها قد لعبت دوراً ثورياً يجب عليك معرفته من مصادر عامة ومتوفرة عديدة. بما فيها، على سبيل الكلام، انجلر الذي قال في وصفه للثورة الفلسفية الفرنسية في القرن الثامن عشر ما يلي: «لقد كان الفرنسيون يعيشون في نضال مفتوح ضد كل العلوم الرسمية، ضد الكنيسة وغالباً ضد الدولة أيضاً، وكانت كتاباتهم تنشر في التخوم، في هولانده وانكلتره، بينما كانوا هم تحت خطر حبسهم في الباسيل»* وهكذا قد تصدقني يا سيدي العريز عندما أخبرك بأن هولباخ كان أحد الكتاب الثوريين، مثله مثل غيره من الماديين في ذلك الوقت علاوة على كل هذا، ما سأقوله فيما يلي. يجب الانتباه اليه

لقد كان هولباخ، هو والفرنسيون الماديون بصورة عامة في ذلك الوقت، من ايديولوجي الطبقة الثالثة لا ايديولوجي البورجوازية، في تلك الفترة التاريخية حيث كانت تلك الطبقة مشربة بالروح الثورية. لقد شكل الماديون الجناح الأيسر في الجيش الايديولوجي للطبقة الثالثة. فانفصلت الطبقة الثالثة بدورها، حيث نشأت عنها البورجوازية من جهة والبروليتاريا من جهة أخرى، وقد بنى البروليتاريون الايديولوجيون أنفسهم على أساس تعاليم الماديين لأنها كانت تشكل المبدأ الفلسفي الثوري الصارم في ذلك الوقت. وأصبحت المادية أساس الاشتراكية والشيوعية. وقد أشار ماركس الى هذا في كتابه Die heilige Jamilie، حيث قال:

«لا يوجد هناك داعٍ لكثير من التركيز كي نرى من تعاليم المادية عن الجودة الأصلية وعن المواهب العقلية المتساوية للناس، عن القدرة الكلية للتجربة، عن العادات والتعليم، تأثير البيئة على الانسان، قيمة الصناعة العظيمة، تبرير المتعة الخ، كيف ترتبط المادية بالضرورة مع الاشتراكية والشيوعية»**

---

* لودفيغ فيورباخ، القديس بطرسبورغ، ١٩٠ ص٣٠

** انظر في الملحق الأول لكتاب انجلر لودفيغ فيورباخ القديس بطرسبرغ، ١٩٠، ص٨٧.

ثم يتابع ماركس كلامه حتى يصل الى الملاحظة التالية: « إن الاعتذار عن العيوب الذي قدمه مانديفيل Mandeville، أحد أتباع لوك Locke الانكليز الأوائل، نموذجي عن الميول الاشتراكية للمادية. فهو يثبت أن العيوب في المجتمع الحديث أساسية ومفيدة وهذا كان بلا شك دفاعاً عن المجتمع الحديث »*

إن ماركس على حق. فلا يحتاج المرء الى ذكاء خارق كي يفهم الارتباط الضروري بين المادية والاشتراكية. على كل حال، إن هذا يتطلب بعض الذكاء ولهذا السبب نرى أولئك (« النقاد ») الذين ينقصهم الذكاء تماماً لا يدركون العلاقة التي أشار إليها ماركس، ويعتقدون بأنهم يستطيعون إيجاد مبادىء جديدة كأساس من أجل الاشتراكية، بينما يعارضون المادية والى جانب هذا، فإن أولئك المؤيدين للإشتراكية، الذين يفتقرون إلى الذكاء، مستعدون أن يعتنقوا أية فلسفة، ما عدا الفلسفة المادية وهذا يفسر لماذا أخذوا يقولون السخافات التي لا تغتفر عندما بدأوا بالحكم على المادية.

وأنت أيضاً، يا سيدي العزيز، لم تلحظ الصلة الضرورية بين المادية والإشتراكية. لماذا؟ سأترك هذا السؤال للقارىء كي يجيب عليه. ولكني سأكتفي بتذكيرك كيف أنك قمت بتوبيخنا نحن الماركسيين وذلك بلجوئك الى نشر آراء الماديين الفرنسيين، معتقداً أن هذه الآراء لا تتطابق مع مهمات الدعاية الاشتراكية الحديثة. وهنا أيضاً، وبطريقتك المعتادة، تختلف كلياً مع مؤسسي الاشتراكية العلمية.

لقد أشار انجلز بأن المادية، التي كانت مبدأ ارستقراطي في البدء في انكلتره وفرنسا أصبحت مبدأ ثورياً في البلد الثاني (فرنسا)، « وهكذا عندما اندلعت الثورة الكبرى أعطى المبدأ الذي أوجده الملكيون الانكليز راية نظرية للجمهوريين والارهابيين الفرنسيين، وأسس النص الأساسي لإعلان حقوق الإنسان ثم يتابع كلامه قائلاً « وهكذا إذا ما أصبحت المادية عقيدة الثورة الفرنسية فإن البورجوازي الانكليزي الذي يخاف الله سيبقى تلك العقيدة ديناً له. لو كان حكم الارهاب في فرنسا يثبت ماذا سكون السيجة، لو أن الفطرة الدينية للجماهير كانت مفقودة؟

إن التاريخ الداخلي لأوروبا، بنضال طبقاته وثورة البروليتاريين المسلحة، قد أقنع

* (Ibid., P 88)

البريطانيين البورجوازيين أكثر من أي وقت مضى بضرورة الاحتفاظ بالدين كضابط للناس وقد بدأت هذه القناعة الآن تنتشر في البورجوازية الأوروبية. يقول انجلر «The pure robstus, here,taurnedfrom day to day more malitiosus» *ولا يبقى شيء للبورجوازية الفرنسية والألمانية كملجأ أخير إلا أن تتخلى وبهدوء عن أفكارها الحرة، واحدة بعد أخرى، وينقلب الأضحوكة الى شيء ورع وجدير بالثناء،يحدث بوقار عن الكنيسة، عن مبادئها ومذاهبها، ويتكيف مع هذه المبادىء بأقصى طاقة عنده لقد أوصلتهم المادية الى وضع مؤسف.Die Religion muss dem Volk erhalten werden– يجب أن يبقى الدين حياً من أجل الناس هذه كانت الوسيلة الوحيدة والأخيرة للحفاظ على المجتمع من الخراب المطلق.

ثم بدأت وأنا هنا الذي أتابع الكلام ردة الفعل ضد المادية، إلى جانب « الرجوع الى كائن »، التي ما زالت تميز نزعة الفكر الأوروبي بصورة عامة والفلسفة بصورة خاصة، وقد أشار البورجوازيون النادمون، بنفاق، إلى أن ردة الفعل هذه هي أفضل برهان على نجاح « الانتقاد الفلسفي ولكننا نحن الماركسيين، الذين نعرف بأن سير تطور الفكر يتحدد بسير تطور الحياة، لا يمكن ازاحتنا ببساطة بهذه التأكيدات الكاذبة. ونحن قادرون على تحديد المقابل السوسيولوجي لردة الفعل هذه؛ فنحن نعرف أن سببها كان ظهور البروليتاريا الثورية على مسرح التاريخ في العالم. وطالما أنه ليس هناك من سبب يدعونا للخوف من البروليتاريا الثورية، بل على العكس، طالما أننا نعتبر أنه من الشرف أن نكون إيديولوجييها، لهذا فإننا لن نتخلى عن المادية. وفي الواقع، نحن ندافع عنها ضد « النقد المتحيز والمنحرف للمتعالمين البورجوازيين.

وهناك أيضاً سبب آخر لتحول البورجوازية عن المادية، وذلك السبب كانت له جذوره في سيكولوجية البورجوازية لكونها الطبقة الحاكمة في المجتمع الرأسمالي الحديث. والبورجوازية، كطبقة حاكمة في مجتمع مبني على تنافس متبادل مرير بين منتجي السلع، تميل بصورة طبيعية الى الارضاء الذاتي الذي ليس فيه أثر للإيثار (الغيرية) ان « الأنا القيمة لكل ممثل جدير عن البورجوازية

---

* انظر في مجموعة من الدفاع إلى الهجوم

تستحوذ كلية على تفكيرهم وآمالهم. في الفصل الثاني والمشهد الأول من كتاب سودرمان Sudermann «das Blamenboot» تطبع البارونة إرفليغن Erfflingen في ذهن إبنتها الشابة الفكرة التالية: «إن الناس الذين من طبقتنا يعيشون من أجل جعل كل الأمور في العالم نوعاً ما بانوراما مرحة تمر، أو تبدو وكأنها تمر من أمامنا وبعبارة أخرى، إن الناس الذين من صنف هذه البارونة، هي بالمناسبة من عائلة بورجوازية معروفة، يجب أن يعودوا أنفسهم على النظر الى الأمور التي تحصل في العالم من وجهة نظر تجاربهم الشخصية. والكلمتان التاليتان الأنا الأخلاقية هما الكلمتان اللتان تصفان جيداً مشاعر معظم الممثلين المثاليين لبورجوازية الوقت الحاضر وليس أمراً مفاجئاً أنه من مشاعر كهذه تنبثق أنظمة لا تعترف بشيء سوى «الخبرات الموصوعية، والتي تصل في النهاية بشكل حتمي الى نظرية «الأنا إذا لم يحيدها عن ذلك نقص المنطق لدى مؤسسيها

وفي رسالتي التالية، سأريك يا سيدي العرير، بأية أعمال خاطئة من قلة المنطق استطاع عزيزاك ماتسن وأفيناريوس Avenariuesأن ينقذا نفسيهما من نظرية «الأنا وهنا أيضاً سأظهر لك أنت نفسك، يا من تجد بأنه من المفيد أن تبقى بعيداً عنهما في بعض الأمور، بأنه لا توجد وقاية من «الأنا»، سوى السقوط في السخافات الفاضحة. ولكن في اللحظة الحالية يجب أن أنهي معالجتي لوضعي بالنسبة الى المادية الفرنسية للقرن الثامن عشر

فأنا لسب أقل من انغلر إفتناناً بتعاليم تلك الماوية، التي هي غنية ومىوعة في محتواها وبرّاقة في شكلها، ولكنني مىل إنغلر أيضاً أفهم بأن علم الطبيعة تقدم تقدماً ملحوظاً منذ الوقت الذي اردهر فيه ذلك العلم. وأننا اليوم لا نستطيع أن نشارك في آراء ذلك الوقت، ولنقل مثلاً آراء هولباخ، Holbach حول علم الفيزياء والكيمياء أو علم الأحياء وأنا لا أقر فقط الملاحظات الناقدة التي أبداها إنغلر في كتاب·«لودفيغ فيورباخ فيما يتعلق بالمادية الفرنسية، ولكنني أيضاً كما نعرف، عملت من جهتي على زيادة وتقوية تلك الملاحظات الناقدة بالإشارة إلى مصادرها ولعلمه بذلك، فإن القارىء غير المتحيز سيضحك فقط عندما يسمعك تقول بأنه، في دفاعي عن المادية فإنني أدافع عن فلسفة علم الطبيعة للقرن الثامن عشر وأنها تختلف عن فلسفة القرن العشرين (مقدمتك للترجمة الروسية لكتاب «تحليل المشاعر») وسيضحك أكثر أيضاً

عندما يتذكر بأن هايكل Haeckel هو أيضاً مادي أو لعلك سخبرنا بأن هايكل أيضاً ليس في مكانة علماء الطبيعة في وقتنا الراهن؟ ومن الواضح في هذا الخصوص أنك لا سظر إلى هذا الأمر إلا من خلال عيني ماخ أو من يفكرون مثله

وإنه لصحيح أنك لن تجد بين طبيعي القرن العشرين كثيرين، مثل هايكل Haeckel، يمسكون بوجهة النظر المادية. وهذا على كل حال ليس حجة ضد هايكل، بل بالأحرى لصالحه، طالما أنه يظهر بأنه كان قادراً على أن يصمد أمام نفوذ رد الفعل المضاد للمادية وما يعادلها من العلوم الاجتماعية التي حددتها سابقاً بمساعدة إنغلز إن علم الطبيعة لا علاقة له هنا، يا سيدي العزير، وهو ليس زبدة الموضوع

ولا يهم كيف تسير الأمور مع علم الطبيعة، ومن الواضح وضوح ضوء النهار أنك، كمدافع عن فلسفة ماخ، لا يجب عليك الادعاء بأنك تابع لماركس وإنغلز وفي الواقع أن ماخ نفسه، في مقدمة الترجمة الروسية لكتابه «تحليل المشاعر وفي الصفحة رقم ٢٩٢ من النص الروسي، يقر بأن فلسفته مماثلة لفلسفة هيوم Hume. وهل تتذكر ما يقوله إنغلز عن هيوم؟

إنه يقول بأنه إذا كان الكانتيون الألمان الجدد يحاولون بعث وجهة نظر كانت، والجدل الانكليزي لهيوم، «وهذا علمياً، تراجع ونكوص»* وهذا كما يبدو أمر غير غامض وبالكاد يمكن أن يسرك أنت يا من كنت تريدنا أن نصدّق بأن على المرء أن «يتقدم تحت علم ماخ

وبصورة عامة، يا سيد بوغدانوف، لم يكن يوماً سعيداً لك عندما فكرت بأن تطردني من مدرسة ماركس وإنغلز وأن تدرجني بين تلاميذ هولباخ فبعملك هذا أنت لا تخطىء بحق الحقيقة فحسب، بل تكشف عن نقص مذهل في مهارتك في الجدل.

وأنت تبدو مسروراً عندما تكتب: «إن أساس وجوهر المادية، طبقاً لأقوال الرفيق بلتوف Beltov، هو فكرة أفضلية - «الطبيعة» على «الروح». هذا التعريف تعريف واسع جداً، وفي هذه الحالة، فإنه له مضاره**

والآن سندع المضار جانباً، في الوقت الحالي، ونتذكر بأنك كتبت تلك الأسطر

---

* لودفيغ فيورباخ، سان بطرسبورغ، ١٩٠٦ ص ٤٣

** كتاب «الأحادية الجزء الثالث، ص

مباشرة بعد أن ذكرت بأنني أدافع عن المادية « باسم ماركس وبمساعدة فقرات من أقوال هولباخ وبالتالي. على المرء أن يفكر بأن تعريفي « لأساس وجوهر المادية كان مستعاراً من هولباخ وناقص ما كان لي فيه الحق بأن أدافع عنه باسم ماركس. ولكن كيف يعرّف مؤسسو الاشتراكية العلمية الفلسفة المادية؟

لقد كتب ماركس حول مسألة العلاقة بين الوجود والتفكير بأن الفلاسفة قد انقسموا الى معسكرين كبيرين « إن أولئك الذين يؤكدون على أولوية الروح على الطبيعة. وبالتالي يفترضون خلق العالم بطريقة ما أو بأخرى، يشكلون المعسكر المثالي. أما الآخرون الذين يعطون الأولوية للطبيعة يسمون الى المدارس العديدة للمادية »*

أليس هذا ما قلته تماماً حول « أساس وجوهر المادية »؟ وهكذا على الأقل في هذه الحالة، لدي الحق في تفسير المادية باسم مؤسسيها ماركس وانجلز بدون تطلب أية مساعدة من هولباخ

ألا تعرف يا سيدي العزيز بأية حالة وضعت نفسك بمهاجمتك لتعريف المادية الذي قبلته؟ لقد رغبت في مهاجمتي، ولكنك كما ظهر فيما بعد، هاجمت بهذا ماركس وانجلز وقد رغبت في عزلي عن مدرسة هذين المفكرين، ولكنك أثبت كونك بهذا، فيما بعد، « ناقداً لماركس. وهذا بالطبع ليس جريمة، بل حقيقة، وحقيقة مُسورة كما في هذه الحالة. (وهذا، مرة أخرى، دليل على نقص الشجاعة لديك. إنك تريد نقد انجلز، ولكنك خائف من معارضته بطريقة مفتوحة، لهذا فإنك تنسب آراءه الى هولباخ وبليخانوف ولا شيء يمكن أن يميزك أكثر من هذا).

وأعتقد هنا بأن هذا قد أصبح واضحاً تماماً لقرائي. وعلى كل حال، علي أن أحذرهم لقد رأينا منك حتى الآن الزهرة، وسنأكل الثمرة في الرسالة الثانية، حيث سنتمشى في بستان نقدك لنظريتي في المعرفة. حيث ستجد هناك العديد من الثمرات اللذيذة.

أما الآن فعلي الانتهاء من هذا وحتى نلتقي ثانية، يا سيدي العزيز، أدعو إله السيد لوناشارسكي اللطيف أن يحفظك.

ج. ف. بليخانوف

---

* لودفيغ فيورباخ، ص ٤١.

الرسالة الثانية

سيدي العزيز

تقع رسالتي هذه إليك في جزئين. الأول، إني أعتبر نفسي « مرغماً على أن أرد على الاعتراضات « الانتقادية التي أثرتها ضد « ماديتي (فكرتي المادية) والثاني، إنني أريد استغلال حقي في أن أدرس ذلك الهجوم علي وأفحص أساس تلك « الفلسفة التي تهاجمني باسمها، والتي بمساعدتها تود أن « تكمِّل » ماركس، وأعني فلسفة ماخ Mach. وإنني أعرف بأن الجزء الأول من الرسالة سيكون مملاً لدى كثير من القرّاء وعلى كل حال فإنني مرغم على أن أتبعك، وإذا كان هناك شيء من التسلية في سيرنا المشترك خلال بستانك « الانتقادي فإن اللوم لا يقع علي ولكن على من صمم وزرع ذلك البستان

الجزء الأول (١)

أنت تنتقد تعريفي للمادة التي التقطتها من المقطع التالي من كتابي: « نقد ناقديبا

خلافاً (للروح) فإننا نطلق اسم (مادة) على « ذلك الشيء الذي يعمل وفق أعضاء حواسنا ويثير فينا مختلف المشاعر والعواطف ما هو ذلك الشيء الذي يعمل وفق أعضاء حواسنا؟ على هذا السؤال أجيب بقول كَنت Kant: الأشياء في حد ذاتها وهكذا فإن المادة ليست سوى المجموع الكلي « للأشياء في حد ذاتها طالما أن هذه الأشياء تشكل مصدر أحاسيسنا

يبدو أن هذا المقطع قد أثار طربك.

« وهكذا كتبت باسماً، « فإن (المادة) أو (الطبيعة) في تناقضها مع الروح تُعرّف من خلال « الأشياء في حد ذاتها ومن خلال قدرتها على « إثارة

الأحاسيس بعملها وفق أعضاء حواسنا ولكن ما هي تلك « الأشياء في حد ذاتها »؟ تلك التي تعمل وفق أعضاء حواسنا وتثير فينا مختلف المشاعر والعواطف إنك ستجد بأن الرفيق بلتوف Beltove ليس لديه أي تعريف آخر. إذا تركت من حسابك الطابع السلبي الذي يتضمنه مثل: لا احساس، لا ظاهرة، لا تجربة*

ولكن انتظر يا سيدي العزيز ولا تنسى بأنه يضحك كثيراً من يضحك أخيراً فأنا لا أعرَف المادة « من خلال الأشياء في حد ذاتها على الاطلاق ولكنني أؤكد فقط بأن « جميع الأشياء في حد ذاتها هي مادة وبحسب مادية الأشياء فإنني أفهم وأنت محق هنا قدرتها بطريقة أو أخرى، وبشكل مباشر أو غير مباشر، على العمل وفق أحاسيسنا وهكذا تثير فينا مشاعر من نوع أو آخر وفي اختلافي مع الكانتيين (أتباع كانت Kant) اعتقدت بأنني كنت مخولاً بأن أقيد نفسي بالاشارة الى أن الأشياء لها تلك القدرة وقد فعلت ذلك لأن تلك القدرة ليس فقط لم يحدث تساؤل بشأنها ولكن لأنها كان معترفاً بها بصراحة من قبل كانت وعلى الصفحة الأولى من كتابه نقد العقل الخالص (Critique of pure Reason). ولكن كانت كان مناقضاً مع نفسه فقد اعترف على الصفحة الأولى من الكتاب بأن الأشياء في حد ذاتها هي مصدر مشاعرنا، ولكنه في نفس الوقت كان كارهاً للاعتراف بأن هذه الأشياء هي شيء لا مادي، أي بعيدة المنال عن مشاعرنا

وهذا الانحراف من جهته الذي أدّى به إلى مناقضة نفسه يكشف النقاب عنه بوضوح في كتابه « نقد العقل العملي (Critique of Practical Reason). وكان طبيعياً تماماً بالنسبة لي نظراً لهذا الانحراف أن أصر، في جدالي مع أتباع كانت « Kant، على أن « الأشياء في حد ذاتها هي، بحسب إقراره، مصدر عواطفنا، أي أنها تملك جميع الدلائل على أنها مادة ومن خلال إصراري على ذلك فإنني أعرض تناقض كانت وأوحي إلى أتباعه الضرورة المنطقية لهم لكي يعلنوا بطريقة ما عن العنصرين المتضاربين في تناقضه هذا، وهو الأمر الذي لم يتمكن رائدهم « كانت » أن يجده لقد قلت إنهم لا يمكن أن يكونوا راضين عن إزدواجية كانت وإنه كان عليهم يعلنوا إما المثالية الدائمة أو المادية** وبما أن خلافنا قد وصل إلى هذا

* من كتاب Empiriomonism الجزء الثالث سان بطرسبورغ ١٩٠٦ ص ١٣

** (ملاحظة مأخوذة من ... الهجوم وحول هذا الموضوع راجع المقالات التالية كونراد=

المنعطف، فقد وجدت أنه من الجدير أن أذكر الملامح الرئيسية التي تميز المثالية الذاتية عن المادية، وأعني أن المثالية الذاتية تُنكر الطبيعة المادية للأشياء وهذا قد يكون معروفاً حتى لك يا سيد بوغدانوف، يا من لا تعرف شيئاً مطلقاً عن تاريخ الفلسفة*

هكذا تناقش الأمور، ولكنك لم تفهم على الأقل ما تجري مناقشته. ومن الواضح أنك لن تفهمه، بل ركزت على كلمات ظل معناها «غير قابل للفهم» بالنسبة إليك، ثم قفزت نحوي بسخريتك الرخيصة. إن في العجلة الندامة يا سيد بوغدانوف

وأتابع قولي. ففي خلافي هذا معك علي أن أشير، مثلما فعلت في جدلي مع الكانتيين، إلى الملامح الرئيسية التي تميز المادية عن المثالية الذاتية. وسأحاول أن أشرح تلك الملامح لك بمساعدة، كما آمل، بعض المقتطفات المقنعة نوعاً ما

فقد كتب الأسقف الانغليكاني جورج بيركلي Georges Berkely، وهو مثالي ذاتي مشهور، في كتابه «من مبادىء المعرفة الإنسانية يقول:

«إنها في الحقيقة فكرة سائدة بشكل غريب بين الناس وهي أن البيوت والجبال والأنهار، وباختصار جميع الأشياء الملموسة، لها وجود، طبيعي أو حقيقي، يتميز عن إدراكها بطريق الفهم»** ولكن هذه الفكرة قد تتضمن تناقضاً ظاهراً لأن الأشياء المذكورة سابقاً ما هي إلا أشياء ندرك بالحواس»*** ويتابع بيركلي قوله اللون والشكل والحركة والبعد كلها معروفة لنا على أنها حواسا ولكننا سوف نُربك أنفسا في تناقضات إذا اعتبرنا تلك الأشياء بأنها علامات أو صور لأشياء موجودة خارج تفكيرنا****

وخلافاً لرأي المثاليين غير الموضوعيين، يقول فيورباخ المادي: لكي تثبت بأن شيئاً

= سميث ضد كارل ماركس وفريدريك إنجلز المادية والكانتية وذلك في كتابي نقد ناقدينا سان بطرسبورغ، ص ١٦٧-

* وطبعاً المثالية المطلقة. أيضاً لا سهم في وجهة النظر المادية حول المادة. ولكن تعليمها حول المادة بأنها «الوجود الآخر للروح لا يهمنا هنا كما أنها لم تهمني في خلافي مع الكانتيين الجدد

** كتاب «أعمال جورج بيركلي الجزء الأول ص ١٥٧-١٥٨

*** الكتاب السابق

**** الكتاب السابق ص ٢٠٠.

كائن يعني أن تثبت بأن شيئاً موجود ليس فقط في التفكير*

ويقول انغلر نفس الشيء تماما في جدله مع دوهريغ، عندما يعارض رأيه بالنسبة إلى رأي المثاليين في « العالم كفكرة يقول بأن الوحدة الحقيقية للعالم تكمن في ماديته (Besteht in ihrer Materialität).

وبعد ذلك أصبح من الضروري أن نفسر أكثر ما نفهمه نحن الماديين عن مادية الأشياء ولكي أكون أميناً في شرحي أقول: نحن نسمي الأشياء المادية (الأجسام) تلك الأشياء التي تتواجد بشكل مستقل عن وعينا وتؤثر على حواسنا وتثير فينا مشاعر معينة، والتي بدورها تشكل الأساس لأفكارنا عن العالم الخارجي، وأعني نفس تلك الأشياء المادية وعن علاقاتها أيضاً

وهذا يكفي كما أعتقد ولكنني سأضيف ما يلي: إن فلسفة ماخ Mach، التي تعتقد أنت، يا سيدي العزيز بأنها فلسفة العلوم الطبيعية للقرن العشرين، تلتزم بشدة في هذا الموضوع بوجهة نظر بيركلي، مثالي القرن الثامن عشر بل إنه يستعمل تقريباً نفس التعابير التي استعملها ذلك الأسقف المبجل. فهو يقول: « إنها ليست الأجسام التي تولد المشاعر ولكن « مركبات العناصر » (مركبات المشاعر) هي التي تشكل الأجسام. وإذا بدت الأجسام بالنسبة إلى الفيزيائي على أنها شيء دائم وحقيقي، وأن العناصر هي انعكاس تلك الأجسام الزائل، فإنه لم يلاحظ بأن جميع « الأجسام » هي فقط الرمز المنطقي « لمركبات العناصر (مركبات المشاعر)**

وأنت تعلم تماما، طبعا، يا سيد بوغدانوف، ما يقوله أستاذك بالضبط عن هذا الموضوع ولكن من الواضح أنك لا تعرف إطلاقاً ما قاله بيركلي عنه. لقد سيطرت تماماً على رأي ماخ Mach في المادة، ولكنك في سذاجتك لم تكن لديك فكرة بأن هذا كان مجرد رأي مثالي محض ». وهذا هو سبب دهشتك من تعريفي للمادة؛ وسبب فشلك في تخمينك لماذا كان ضرورياً لي أن أصرَّ، خلال مجادلتي مع الكانتيين (أتباع كانت) الجدد، على مادية « الأشياء في حد ذاتها ».

---

* أعمال فورباخ الجزء الثاني ص ٣٠٣ وقد أسأل: ألا يوجد ذلك الشيء الموجود في تفكيرنا؟ فأجيب بأنه يوجد (محدثاً تغييرا طفيفا في تعبير هيغل) كبديل للتفكير الحقيقي

** « تحليل المشاعر ترجمة ج كوتليار G.Kotlyar ص.٣٣

ولو كنت عرفت على الأقل القليل من تاريخ الفلسفة، لكنت أدركت جيداً بأن تعريف المادة الذي سبب لك كثيراً من البشر والحبور ليس صفتي المميزة أو خاصيتي وحدي ولكنه الخاصية المشتركة لكثير من المفكرين الماديين، بل وحتى المعسكر المثالي. وهذا الشيء كان قد تم إدراكه، مثلا، في القرن الثامن عشر من قبل هولباخ وجوزيف بريسلي الماديين*

وقد أمكنا أن نقول منذ أيام قليلة بأن الفيلسوف المثالي إي-نافيل E.Naville أجاب في ورقة قرأها في الأكاديمية الفرنسية على سؤال «ما هي المادة؟ بقوله («إنها تلك التي تكتشف بحواسنا»)** ويمكنك أن ترى من هذا يا سيدي العزيز كم هو واسع الانتشار تعريفي للمادة*** وعلى كل حال لا تتخيل بأنني بالاشارة الى ذلك أحاول

---

* بالنسبة إلى بريسلي فإن المادة هي باعث جميع حواسنا

** La Matière, Mémoire présenté à l'institute de France. وكانت هذه الورقة قد قرئت في نيسان من هذا العام ص ٥

*** [رسالة من المجموعة من الدفاع إلى الهجوم»] قال ويندلباند Windelband وهو يميّز نظرية المعرفة لبلاتو plato كانت الأفكار تضمن المعرفة التي، بالرغم من تكوينها بالإدراك الحسي. لا تكشف عن تلك الأفكار بل تظل في أساسها مميزة عنها فإن الآراء والمثل التي هي باعث تلك الأفكار يجب أن تملك سوية مع بواعث المدارك الحسية، حقيقة مستقلة عالية ولكن بواعث المدارك الحسية في جميع الحالات هي أجسام. وتحركاتها كما يصفها بلاتو باليونانية الصريحة، هي العالم المنظور، وبالتالي فإن الآراء والمثل باعتبارها باعث المعرفة المعبر عنها بالأفكار يجب أن تمثل حقيقة مستقلة منفصلة هي العالم اللامنظور والروحي (بلاتو ص ٨٤) وهذا يكفي لجعل أي إنسان يفهم لماذا في مقارنة المادية بالمثالية. عرّفت أنا المادة بأنها مصدر مشاعرنا وحواسنا وبعملي هذا فإنني أؤكد الملامح الرئيسية التي تميز النظرية المادية للمعرفة عن النظرية المثالية والسيد بوغدانوف لم يفهم هذا، وانفجر ضاحكاً في الوقت الذي كان ينبغي عليه فيه أن يفكر في الأمر ملياً ويقول معارفي بأن كل ما يفهمه المرء من تعريفي للمادة هي أنها ليست روحاً وهذا يثبت ثانيةً بأنه ليس ملمّاً بتاريخ الفلسفة إن مفهوم «الروح تطور عن الفكرة التجريدية لخصائص الأشياء المادية وإنه من الخطأ أن نتكلم عن المادية بأنها «شيء لا روحي بل علينا أن نقول إن الروح، وأعني بالطبع الفكرة العامة للروح، هي اللآمادة ويؤكد ويندلباند (ص ٨٥) بأن غرابة نظرية بلاتو في المعرفة تتألف من الإدعاء بأن العالم العلوي يجب أن يكون عالماً خطياً أو لا مادياً وهذا الإدعاء يمكن أن ينشأ فقط بوقت طويل بعدما الإنسان على أساس الخبرة يكون قد كون فكرة عن العالم بأنه «منظور ومادي وغرابة النقد المادي للمثالية تكمن في الكشف عن أنها كانت مناقضة مع الإدعاء بوجود «عالم علوي «غير منظور و«لامادياً ويؤكد الماديون بأنه يوجد فقط العالم المادي الذي نحن بطريقة ما ندركه بمساعدة حواسنا وأنه لا يوجد ولا يمكن أن تكون هناك معرفة بدون تجربة

إبعاد ضرباتك الانتقادية عني كلا، لا شيء من هذا القبيل. وأنا أسطيع أن أحولها عني، ومن أجل ذلك لا أحتاج إلى جرأة أو ذكاء طالما أن ضرباتك هي في الحقيقة ضعيفة وخرقاء، وعلى ذلك لا أخشاها على الإطلاق

وإذا كنت عرّفت المادة بأنها مصدر مساعرنا وحواسنا فإنك تعتقد، بسكل لا مبرر له، بأنني ربما أميز المادة بطريقة سلبية، أعي بلا تجربة ويبدو غريباً لي كيف يمكن أن تكون مخطئاً خطأ فادحاً هكذا وفي الحقيقة إن صفحات كثيرة من الكتاب الذي اقتبست أنت منه «نقد ناقديا كان يجب أن توضح إليك مفهومي عن التجربة وعلاوة على ذلك، فإن مفهومي للتجربة كان يمكن أن يوضح لك الملاحظات حول كتاب «لودفيغ فيورباخ لانغلر والذي اقتبست منه أيضاً وفي إحدى تلك الملاحظات أقول في مجادلتي مع الكانتيين الجدد: «إن كل تجربة للإنسان وكل نشاط انتاجي يقوم به يمثل علاقة فعّالة من جانبه مع العالم الخارجي، وسبب متقن لتعريف الظواهر ربما أن الظاهرة هي ثمرة تأثير شيء في حد ذاته عليّ (كانت يقول تأثري بهذا الشيء)، في تنفيذ تجربة أو الانهماك في إنتاج شيء ما، فإنني أرغم هذا الشيء في حد ذاته بأن «يؤثر على «ذاتي» بطريقة محددة مقررة مسبقاً من قبلي. وبالتالي فإنني أعرف على الأقل بعض خصائص ذلك الشيء، وأعني تلك الخصائص التي من خلالها أرغم ذلك الشيء على أن يعمل ويؤثر والمعنى المباشر لهذا هو أن التجربة تقتضي ضمناً التفاعل بين الفاعل والمفعول به. ومن الواضح من ذلك أنني كان يمكن أن أتورط في تناقض لا يغتفر مع نفسي لو كنت حاولت بسكل سلبي أن أحدد قصدي بكلمة «لا تجربة يا إلهي! إنها «التجربة الدقيقة بعينها

وفي الصفحة التالية (١٤) من كتابك باسيد بوغرانوف أنت تصيغ بشكل مختلف نوعاً ما الفكرة الغريبة التي عزوتها إليّ. فقد كتبت بأنني أقول إن «الأشياء في حد ذاتها» موجودة فعلاً، أولاً خارج تجربتنا، وثانياً هي خاضعة لقانون السبب وهذا شيء غريب حقاً

فإذا كانت الأشياء في حد ذاتها «خاضعة لقانون السبب فمن الواضح أنها لا توجد خارج التجربة كيف فشلت في رؤية ذلك عندما تعزوها إلى افتراضين يناقضان

---

* كتاب لودفيغ فيورباخ سان بطرسبورغ، ١٩٠ ص.١١٨

بعضهما بعضاً تماماً؟ وإذا كنت اعتقدت حقيقة بأنني أناقض نفسي هنا، لكنت على الفور لفت انتباه قرائك إلى نقص منطقي الذي لا يمكن الصفح عنه. طالما أن ذلك الكشف وحده كافٍ لأن يلغي كل « نظريتي عن المعرفة، إنك مجادل عنيف سيىء يا سيد بوغدانوف! أو ربما أنت امسعت عن الافصاح عن تناقضي فقط بسبب ادراكك غير الواضح بأن هذا التناقض يوجد فقط في خيالك!

فإذا كان الأمر كذلك فكان يجب عليك أن تفكر ملياً في « تجربتك من أجل أن توضحها لا أن تزيدها غموضاً وهكذا وباقتناعك بأن تناقضي لم يكن إلاّ ثمرة خيالك؛ كان من الأجدر بك ألاّ تنسب هذا التناقض لي أنا وفي نفس الوقت كنت وفرت على نفسك ارتكاب ذلك الخطأ الفادح ومرة أخرى يجب أن أقول بأنك مجادل سيىء أخرق يا سيد بوغدانوف

ودعنا نستمر وأن نلاحظ أولاً بأن التعبير « الأشياء في حد ذاتها توجد خارج تجربتنا » ليس تعبيراً ساراً فهو قد يعني بأن الأشياء بشكل عام هي بعيدة عن تناول تجربتنا وهذا هو ما فهمه كانت، وأنا كما علقت سابقاً أنه ناقص نفسه في السيجة*
ويفهم جميع الكانتيين تقريباً هذا التعبير بهذه الطريقة أيضاً كما ماخ يتفق معهم أيضاً فكلمات « الأشياء في حد ذاتها بالنسبة إليه مربطة دائماً بفكرة سيء ما مجهول يقع خارج حدود تجربتنا واسناداً إلى فكرة « الشيء في حد ذاته فإن ماخ كان منطقياً تماماً في إعلانه بأن « الشيء في حد ذاته هي عبارة ميتافيزيائية لا ضرورة لها إطلاقاً للمفاهيم التي نشتقها من التجربة. وأنت يا سيد بوغدانوف تنظر إلى هذا الأمر من خلال عين أستاذك. ومن الواضح أنك لا تستطيع حتى ولو للحظة أن تقر بأنه قد يوجد أناس يستعملون عبارة « الشيء في حد ذاته بإحساس مختلف تماماً عن الكانتيين والماخيين (أتباع كانت وماخ) وهذا هو سبب عجزك التام عن فهمي، باعتباري لست كانتياً جديداً ولا ماخياً

ومع ذلك فالأمر بسيط تماماً، حتى ولو كنت قد قررت أن أستعمل التعبير السيىء الحظ: « الأشياء في حد ذاتها توجد خارج تجربتنا »، فإن ذلك بكل تأكيد لا يعني بأن الأشياء في حد ذاتها بعيدة من متناول تجربتنا ، ولكن فقط أنها توجد حتى عندما لا تصل تجربتنا إليها لسبب ما

* حول ساقص كانت هدا، انظر كتابي « نقد ناقدينا ص ١٦٧

وفي قولي «تجربتنا فإنني أفكر وأعني التجربة الإنسانية ولكننا ندرك بأنه في وقت ما لم يكن هناك أناس على سطح كوكبنا وإذا لم يكن يوجد أناس، فالبتالي لم توجد تجربتهم ومع ذلك فإن الأرض كانت موجودة وهذا يعني بأنها (وهي أيضاً شيء في حد ذاته) كانت موجودة خارج نطاق التجربةالإسانية لماذا! كانت موجودة خارج نطاق التجربة؟ هل كان ذلك لأنها بشكل عام لم تكن هدف التجربة؟ كلا، إنها وجدت خارج نطاق التجربة فقط لأن الكيان البشري الذي يمكن عن طريق تركيبه الحصول على التجربة لم يكن قد ظهر بعد* وبكلمات أخرى فإن عبارة كانت توجد خارج نطاق التجربة تعني كانت توجد قبل التجربة وهذا كل شيء ولا شيء سواه

وهكذا عندما بدأت التجربة، فإن الأرض كانت موجودة، ليس فقط خارج نطاق التجربة، ولكن ضمن التجربة، مشكلة شرطاً أساسياً من شروط التجربة ويمكن التعبير عن كل هذا باختصار بهذه الكلمات: التجربة هي نتيجة تفاعل بين السبب والهدف، ولكن الهدف لا يكف عن الوجود حتى ولو لم يكن هناك أي تفاعل بينه وبين السبب، وأعني، عندما لا توجد تجربة، والفرضية المعروفة «لا يوجد هدف بدون سبب» هي غير صحيحة أساساً فالهدف لا يتوقف عن الوجود حتى ولو لم يوجد سبب، أو إذا كان وجوده متوقف عن العمل. ولقد رأينا ذلك وفقاً للنظرية المعاصرة للتطور، بأن السبب يظهر فقط بعدما يكون الهدف قد وصل إلى مرحلة معينة من التطور

.وأولئك الذين يؤكدون بأنه لا يوجد هدف بدون سبب هم ببساطة يشوشون مفهومين واضحين تماماً وجود الهدف في «حد ذاته»، ووجوده في مفهوم السبب. وليس لنا الحق في أن نعرّف هذين الشكلين من الوجود. وهكذا، مثلاً، أنت يا سيد بوغدانوف موجود أولاً «في ذاتك»، وثانياً في مفهوم السيد لوناتشارسكي Lunacharsky الذي يعتبرك مفكراً ثاقباً جداً والخلط بين الهدف «في حد ذاته»، وبين الهدف كما هو موجود بالنسبة إلى السبب، هو أصل هذا التشويش الذي «يخرب» بواسطته المثاليون على جميع ألوانهم ومشاربهم مفهوم المادية.

---

* في الحقيقة إن الحيوانات أيضاً قادرة على التجربة، ولكن لا حاجة لكي نتعامل معها هنا، طالما أن ما قلته عن التجربة الإنسانية يكفي لتوضيح فكرتي.

والاعترافات التي سيرها ضدي، يا سيدي العرير مبنية على نفس دلك التشويش وفي الحقيقة أنت غير راضٍ عن «تعريفي» للمادة بأنها مصدر مشاعرنا وحواسنا دعنا إذن نفحص عن كثب ما الذي يسبب عدم رضاك بالضبط أنت تشبه «تعريفي للمادة بالفرضية التي تقول: «إن العقار المنوم هو الشيء الذي يسبب النوم وقد اسعرت أنت هذا التعبير من احدى شخصيات موليير Molière ولكن كالعادة أعدت سردها بطريقة سيئة فشخصية موليير تقول: «الأفيون يسبب النعاس لأن له طاقة مخدرة والشيء المضحك هنا هو أن يقبل المرء تفسيراً لحقيقة هي في الواقع طريقة أخرى فقط لذكر الحقيقة ولو كانت شخصية موليير هذه قانعة بذكر حقيقة أن «الأفيون يسبب النوم لما وجد شيء على الإطلاق يتوجب الضحك والآن تذكر ما أقول: «المادة تثير فينا مشاعر وأحاسيس معينة هل هذه العبارة تشبه التفسير الذي أعطته شخصية موليير؟ كلا على الإطلاق وأنا لا أفسَر، ولكني أذكر فقط ما أعتقد بأنه حقيقة لا تقبل الجدل. وجميع الماديين الآخرين يفعلون نفس الشيء تماماً وأولئك الذين يعرفون تاريخ المادية يدركون بأن لا أحد من ممثلي هذا المذهب سأل نفسه إطلاقاً لماذا أهداف (أو أشياء) العالم الخارجي لها القدرة على إثارة المشاعر فينا

وصحيح أن بعض الماديين الانكليز يؤكدون أحياناً بأن ذلك يحدث بإرادة علوية، ولكن على كل حال فإنهم عندما يقولون هذه الفكرة الورعة فإنهم يتخلون عن فكرة المذهب المادي ومرة أخرى يظهر يا سيدي العرير بأنك سخرت مني بدون سبب وجيه. وعندما يسخر رجل من آخر بدون سبب وجيه، فإنه بكل بساطة يجعل من نفسه شخصاً سخيفاً

ويضحك كثيراً من يضحك أخيراً

وأنت تعتقد بأن التعريف: «إن المادة هي الشيء الذي يعمل على إثارة مشاعرنا هي عبارة فارغة المعنى تماماً والسبب الوحيد لاعتقادك هذا هو أنك مفعم بالتحيز المبني على أساس نظرية المعرفة المثالية.

وبإزعاجي بسؤالك ما الذي يثير مشاعرنا بالضبط، فإنك تريدني في الحقيقة أن أخبرك ما نعرفه تماماً عن المادة بغض النظر عن تأثيرها علينا وعندما أجيبك: بغض النظر عن تأثيرها علينا، فإنها مجهولة لدينا تماماً، فعندئذٍ سنصيح أنت بانتصار «هذا يعني أننا لا نعرف شيئاً عنها!» والآن على أي أساس تبني انتصارك هذا؟ أساس

اقتناعك المثالي بأن معرفة الأشياء فقط عن طريق تأثيراتها علينا، يعني أننا لا نعرفها على الإطلاق لقد جاءك هذا الإقتناع من ماتسن الذي استعاره من كانت، الذي ورثه بدوره من بلاتو ولكن لا يهم كم هو محترم هذا الاقتناع بسبب قدمه، إلاّ أنه مع ذلك ليس صحيحاً

«إنه لا توجد ولا يمكن أن توجد أية معرفة أخرى للهدف سوى تلك التي نحصل عليها بواسطة تأثيراته علينا وعلى ذلك إذا اعترفتُ بأن المادة معروفة لدينا فقط عن طريق المشاعر التي تثيرها فينا، فإن هذا لا يتضمن بأنني أعتبر المادة شيئاً «غير معروف» وغير قابل للمعرفة بل على العكس، إنه يعني أولاً أن المادة معروفة، وثانياً أنها عُرفت إلى الإنسان إلى الحد الذي نجح فيه بمعرفة خصائصها من خلال تأثيراتها خلال المسيرة الطويلة لوجوده التاريخي والإنساني.

فإذا كان الأمر هكذا، إذا أمكننا أن تعرف الهدف، (الشيء) فقط من خلال التأثيرات التي يحدثها فينا، إذن يجب أن يتضح لكل إنسان قادر على التفكير بأننا إذا تجاهلنا هذه التأثيرات فسوف نكون عاجزين تماماً عن أن نقول أي شيء عن الهدف (الشيء) سوى أنه موجود* وعلى ذلك فإن كل من يطلب منا أن نعرِّف الهدفُ (الشيء) بينما نحن نتجاهل هذه التأثيرات فإنما يطلب منا شيئاً سخيفاً ففي معناه المنطقي، أو إذا أردنا الدقة في تفاهته المنطقية، يبدو هذا الطلب مساوياً لسؤال: ما هي علاقة الهدف بالسبب في الوقت الذي لا توجد علاقة على الاطلاق بينهما وأنت يا سيدي تسألني بالضبط ذلك السؤال السخيف، طالباً مني أن أخبرك ما هي المادة بينما هي لا تثير فينا أية مشاعر، بمعنى أن أخبرك عن لون وردة بينما لا أحد ينظر إليها، وما هي رائحتها بينما لا أحد يشمها، وهكذا إن سخافة سؤالك هي أن طريقة تقديمه تحول دون إمكانية إعطاء أي جواب معقول له**

وبمتابعتك لخطوات ماخ - الذي هو في هذا المثال التمييز المخلص لبيركلي (وهنا في «علم الطبيعة للقرن العشرين») فإنك تقول يا سيد بوغدانوف: إذا كان الهدف (الشيء) يمكن أن يُعرف بالنسبة إلينا عن طريق المشاعر، وبالتالي الأفكار، التي يحدثها

---

* يقول هيغل (إن الشيء في حد ذاته له لون فقط بالسبة إلى علاقته بالعين، وله رائحة بالنسبة إلى علاقته بالأنف، وهكذا .)

** (رسالة من مجموعة «من الدفاع إلى الهجوم»)

فيما عندما يكون ذلك الهدف متصلا بنا بشكل ما، إذن فلا حاجة منطقية لنا أن نعترف بأن الهدف (الشيء) له وجود مستقل عن تلك المشاعر والأفكار وسابقاً، وفي نفس المقطع الذي حصلت أنت فيه على «تعريفي للمادة* أجبت أنا على هذا الاعتراض، والذي يبدو بأنه لا يدحض بالنسبة الى خصومي المثاليين العديدين الجدد، ولكن بما أنك إما لا تريد أو لا تستطيع أن تفهم ذلك الجواب فإنني سأكرره ثانية في الجزء الثاني من هذه الرسالة. عند بحثي «لفلسفة ماخ. طالما أنني مصمم بشغف على فرض الفهم وأنا أستعمل هنا تعبيراً من تعابير فيخته Fichte، إن لم يكن عليك - لأن أملي ضعيف فيك - فعلى الأقل على أولئك القراء الذين لا يهتمون بالدفاع عن تحيز المثاليين. وعلى كل حال قبل أن أشرع في تكرار جوابي المذكور سأحلل وأقيّم أهم «المجادلات الانتقادية التي طرحتها خلال هجومك العنيف على آرائي

فأنت تصيغ بعناية الفكرة التالية عن «تعابيري الأصلية «بالنسبة إلى أشكالها وعلاقاتها (أي الأشياء في حد ذاتها) فإنها تطابق أشكال وعلاقات الظواهر مثل تطابق اللغة الهيروغليفية مع الأشياء التي ترمز إليها وبخصوص هذه الفكرة تقحم نفسك في الحديث الطويل التالي:

«هنا حديث حول «شكل «وعلاقات الأشياء في حد ذاتها وهذا يعني أنه من المفروض أن الأشياء تحتوي على الشكل والعلاقات معاً حس. ولكن هل هي تملك المظهر؟ ولكن هاتين الكلمتين تعبران عن شيء واحد ولكن ها هنا ما نقرأه في رسائل الرفيق بليخانوف Plekhanov للترجمة الروسية لكتاب «لودفيغ فيورباخ لانغلز

«ولكن «المظهر هو بالضبط نتيجة تأثير الأشياء في حد ذاتها علينا وبتجاهل هذا التأثير لا يكون لها أي مظهر وعلى ذلك لكي نقابل بين «مظهرها كما هو موجود في وعينا، وبين «المظهر المزعوم لها في الواقع، فإننا نفشل في إدارة ما هو المفهوم المتعلق بكلمة «مظهر وهكذا، فإن الأشياء في حد ذاتها لا يمكن أن يكون لها مظهر من أي نوع إن «مظهرها موجود فقط في وعي أولئك الذين تؤثر فيهم. (ص - ١١٢ طبعة ١٩٠٦).

«ضع عوضاً عن كلمة «مظهر في كل مكان ظهرت فيه في المقطع السابق كلمة

* «نقد ناقدينا ص ١٣٩-

« شكل مرادفها التي هي في الحالة الراهنة تطابق كلمة مظهر في المعنى تماما ، وستجد أن الرفيق بليخانوف يدحض الرفيق بلتوف بذكاء

أليس هذا شيئاً بديعاً! بليخانوف يدحض نفسه! ولكن توقف قليلاً يا سيدي، فإنه يضحك كثيراً من يضحك أخيراً تذكر الظروف التي عبّرت فيها أنا عن تلك الفكرة التي تنتقدها أنت وماذا كان « مظهرها الحقيقي

لقد عبرت عن ذلك في مجادلتي مع السيد كونراد شميث، الذي يعزو الى المادية مبدأ هوية الوجود والتفكير، وقلت مخاطباً نفسي، بأنني إذا كنت « جاداً » في تعريف تأثير الأشياء في حد ذاتها علي، فيجب أيضاً أن أعترف بأن الحيز والزمن يتواجدان موضوعياً وأنهما ليسا مجرد شكلين من التأمل غريبين عن الموضوع ولقد أجبت على ذلك كما يلي: كون أن الحيز والزمن شكلان من الوعي وأنه بناء على ذلك، تكون الموضوعية السمة المميزة الأولى لهما، كما عُرف سابقاً الى توماس هوبس Thomas Hobbes ولا يمكن إنكارها من قبل أي مادي معاصر والمسألة كلها هي فيما اذا كانت أشكال أو علاقات معينة للأشياء تتطابق مع الأشكال التي يتصورها الوعي.

والماديون بدون شك يستطيعون إعطاءنا جواباً إيجابياً لهذا السؤال الذي لا يعني بالطبع بأنهم يدركون الهوية الرائفة، أو بالأحرى السخيفة، التي يود الكانتيون بمن فيهم المرشميت فرضها عليهم بسذاجة. كلا، إن أشكال وعلاقات الأشياء في حد ذاتها لا يمكن أن تكون كما تبدو لنا، بمعنى كما تبدو لنا بالشكل الذي تفسره عقولنا إن تصورنا لأشكال وعلاقات الأشياء ليست أكثر من تصورات مبهمة، وتلك التصورات تحدد لنا الأشكال والعلاقات وهذا بدون شك يكفينا لمعرفة كيف أن الأشياء في حد ذاتها تؤثر علينا*

وماذا يخبرنا هذا المقطع؟ إنه يخبرنا بالشيء الذي ناقشه معك سابقاً يا سيد بوغدانوف. بأن الشيء في حد ذاته هو شيء آخر تماماً والسؤال الآن هو هل أنا مخول منطقياً أن أستبدل كلمة « شكل بكلمة « مظهر   التي هي مرادفها بالنسبة إليك؟ دعنا نحاول ذلك ونرى ماذا يحدث « إن الحيز والزمن هما مظاهر للوعي وأن تلك موضوعياً هي السمة المميزة الرئيسية، والتي عرفها سابقاً توماس هوبس، والتي لا

---

* من كتاب « نقد ناقديا ص ٢٣٣-٢٣٤

يمكن إنكارها من قبل أي مادي. » ولكن انتظر لحظة، كيف يمكن أن يحدث هذا؟ ما هو هذا «المظهر الموضوعي للوعي؟ إنني أستخدم كلمة «مظهر بمعنى ذلك المفهوم المرئي للشيء الذي، يوجد في وعي الموضوع مدار البحث والأمر هو مجرد «تفكير حسي في الشيء، وهكذا فنحن في المقطع الذي نناقشه يجب أن يدل تعبير «مظهر الوعي» - إذا كانت كلمة «مظهر هي في الواقع مرادفة لكلمة «شكل على لا شيء سوى المفهوم المرئي لوعي الوعي وإذا تركنا للحظة السؤال فيما إذا كان مفهوم مرئي من هذا النوع ممكناً أو لا فإنني أوجه انتباهك الواعي الى حالة أن المفهوم المرئي هنا لوعي الوعي يبرهن على أنه الحيِّز والزمن، ولكن هذا مجرد سخف مطلق وهراء ولغو وهذا طبعاً لم يكن معروفاً لدى توماس هوبس، وبالطبع لن يعترف به أي مادي واحد ولكن ما الذي قادنا الى هذا المنعطف الجدلي التافه؟ إنه اعتقاد لا أساس له في قدرتك على تحليل المفاهيم الفلسفية. لقد صدقناك عندما قلت بأن كلمة «مظهر هي مرادف لكلمة «شكل». ولقد استعضنا بكلمة «مظهر عن كلمة «شكل وحصلنا على خليط من الصعب التعبير عنه بكلمات إذن اليست كلمة «مظهر» مرادفة لكلمة «شكل كلا إن مفهوم «مظهر» لا يمكن أن يغطي كثيراً مفهوم «شكل وكما أظهر هيغل جيداً في كتاب «علم المنطق» فإن «شكل» الشيء يكون مطابقاً «لمظهره» في معنى معين خاص، معنى الشكل الخارجي الظاهري فقط. وتحليل أعمق سوف يؤدي بنا الى تصور الشكل «كقانون» للشيء، أو بدقة أكثر، على أنه بنية ذلك الشيء

وهذه المساهمة الهامة من هيغل*لمبدأ الشكل المنطقي قد لوحظت حالاً عام ١٨٢٠ في روسيا من قبل الأشخاص المهتمين بالفلسفة. وكي أقنعك بهذا أدعوك لقراءة المقتطف التالي من رسالة د. ڤينيڤيتنوف D. Venevitinov إلى الكونتيسة «ن - ن حيث قال بعد تعريفه لمفهوم العلم: «إنك ترين الآن بأن شكل الكلمة لا يشرح المظهر الخارجي للعلم، بل القانون العام الواجب على العلم إتباعه» (Venevitinov, Collected Works, St. Petersburg, 1855, P125) ولمن المؤسف حقاً ألا تكون مُلماً يا سيد

* (انظر في مجموعة «من الدفاع إلى الهجوم») في ذكر مساهمة هيغل هذا لا أعني أنه أول من لاحظ هذا الفرق بين مفهومي «المظهر و«الشكل»؛ وإنما أذكر أنه قد حدد هذا الفرق بصورة أفضل بكثير من غيره من المثاليين.

بوغدانوف بهذا الأمر المعروف، والشكر للسيد ڤيبيڤيسوف، على الأقل من قبل بعض سيدات المجتمع الروسيات منذ ثمانين عاماً مضت

والآن، هنالك سؤال آخر بأي معنى استخدمت تعبير «أشكال الوعي في مناقشتي مع كونراد شميدث Conrad schmidt؟ أبمعنى المظهر الخارجي للوعي، كما يحب ڤيبيڤيتنوف أن يقول؟ بالطبع لا فقد استخدمت كلمة «الشكل بمعنى «قانون الوعي، و«بنائه وهكذا لم تكن أبداً كلمة «شكل بالنسبة لي تعني مرادفاً آخر لكلمة «مظهر». ولن يستطيع أحدٌ فهم أي شيء عن الفلسفة إذا ما حاول استبدال إحدى هاتين الكلمتين بالأُخرى كما فعلت أنت كي تُعرضني للسخرية.

(Rira bien, qui rira le dernier)

وأحياناً يدخل الناس في مناقشات مطولة فقط بسبب استعمالهم لكلمات معينة بمعان مختلفة. ومثل هذه المناقشات مضجرة وجوفاء ولا جدوى منها ولكن المناقشات الأضجر والأجوف من السابقة هي التي يقوم فيها أحد طرفيها بربط مفهوم معين بكلمات معينة، بينما يستعمل الطرف الآخر نفس الكلمات دون أن يربطها بأي مفهوم ما، وبهذا يستطيع أن يتلاعب بها كما يشاء ومن دواعي أسفي الشديد أنني مضطر للتصرف بهذه الطريقة في نقاشي معك عندما استخدمت أنا كلمة «شكل كنت أعرف تماماً ما يقصد بها، بينما لم تفهم أنت هذا بسبب جهلك العجيب بتاريخ الفلسفة، فلم يخطر أبداً لك أن هذا شيء يحتاج لدراسة وتفكير فقد سمحت لنفسك بأن تتلاعب بالكلمات دون أن تشك أبداً بالاختلاف بين المفاهيم المختلفة المرتبطة بهذه الكلمات والنتيجة كانت تماماً كما كان متوقعاً وفي تعرضي لعقم «الفيلولوجيا التي تدعيها فإنني لا أضجر وحدي وإنما أُضجر معي قرائي، حيث تجعل من نفسك أضحوكة يا سيدي العزيز بسبب كون هذه «الفيلولوجيا ناقصة تماماً في مضمونها فما الذي يدعوك لفِعل هذا؟

إن «فيلولوجيتك هذه، الفارغة الى حد مدهش، تمتاز بميزات أُخرى بغير هذا الخصوص، التي أترك لقرائي ملاحظتها هذا إن لم يكونوا قد مَلّوا بعد من محاولة متابعة مناقشتي معك

ويحضرني هنا تلك الكلمات «الهيروغليفية المذكورة في نفس الجزء من مقالتي، الذي استشهدت به، والتي أبحث فيها أيضاً بمسألة أشكال الوعي

وهذه المقالة (« المادية أيضاً Materialism yet again) ترجع إلى بداية عام ١٨٩٩ وقد أخذت كلمة « الهيروغليفية من سيخونوف Sechenov الذي كتب مقالته « الفكر الموضوعي والواقع في بداية التسعينات قائلاً فيها « مهما كانت المواضيع بحد ذاتها، مستقلة عن وعينا، فإن التشابه والاختلاف بين الإشارات التي نفهمها تتطابق مع التشابه والاختلاف في الحقيقة وبعبارة أخرى فإن التشابهات والفروقات التي يجدها الانسان بين الموضوعات التي يدركها هي تشابهات واختلافات حقيقية لاحظ، يا سيدي العزيز، أن الفكرة التي شرحتها في مقالتي « الماركسية أيضاً » والتي زودتك بذريعة من أجل تلاعب افترائي ومُخر بالكلمات، تتطابق تماماً مع الفكرة المشروحة من قبل سيخيبوف في الفقرة المذكورة وأنا لم أخف أبداً هذا التشابه بين آرائي وآراء سيخوف، بل على العكس أكدت هذا في إحدى ملاحظاتي في الطبعة الأولى من ترجمتي لكتاب انجلر « لودفيغ فيورباخ (الصادرة عام ١٨٩٢) ولهذا كانت لديك يا سيدي العرير الفرصة الكافية كي تعرف أنني في أمور كهذه، أرجع إلى وجهة نظر الفيزلوجيين الماديين المعاصرين، لا إلى وجهة نظر علم الطبيعة في القرن الثامن عشر والنقطة الرئيسية هنا هي أني أعلنت في الطبعة الجديدة لترجمتي للودفيغ فيورباخ، التي نشرت عام ١٩٠٥ في الخارج وعام ١٩٠٦ في روسيا، بأنه بالرغم من استمراري في مشاركة آراء سيخيبوف حول هذه المسألة، إلا أن مصطلحاته الفنية تبدو غريبة نوعاً ما بالنسبة لي.

وهنا أُحب أن أقول بأنه بالرغم من معارضتي لتلك المصطلحات الغريبة. إلا أنني استعملت مصطلحات غريبة بعض الشيء ولكنني أسرعت، بالإشارة إلى تلك المصطلحات وسبب آخر لاحتفاظي بتلك المصطلحات، هو أنه في الرسائل الواردة في الطبعة الأولى لترجمتي لهذا الكتيب لانجلز فشلت في التعبير عن نفسي

★ لقد بدأت بالاقتناع بالطبيعة غير المرضية لتلك المصطلحات عندما أعدت قراءة نقد السبب الحقيقي (Critique of pure Reason) حيث لفتت انتباهي الفقرة التالية من الطبعة الأولى. « من أجل أن تميز الأشياء في ذات نفسها موضوعاً حقيقياً غير مشوش مع غيره من الظواهر فليس من الكافي بالنسبة لي أن أحرر تفكيري من كل حالات التأمل الحسي وإلى جانب هذا عليَّ أن أجد نوعاً من الأرضية لتمييز شكل آخر للتأمل بعيد عن الشكل الحسي، الذي يمكن أن يعطى فيه موضوعاً مشابهاً وإلا فإن تفكيري سيكون فارغاً بالرغم من تحرره من التناقضات » (نقد السبب الحقيقي. ترجمة ن سوكولوف. ص.٢١٨).

بدقة، ومن ثم فقط شعرت بالارتباك الشديد لعدم دقتي تلك »* بعد هذا التحفظ سوف يبدو أي عدم فهم مستحيل ولكنك يا سيدي العزيز تجعل حتى المستحيل ممكناً لقد أبديت « مظهر عدم ملاحظتك لذلك التحفظ، وبدأت مرة أخرى بتلاعبك بالألفاظ معتمداً على تعريضك لتلك المصطلحات التي أستعملها الآن والتي استعملتها سابقاً، والتي نبذتها أنا نفسي لكونها غريبة نوعاً ما و« جمال » مثل هذا « النقد » يبدو واضحاً لأي شخص غير محيز، وليس هنالك ما يدعوني لوصفه والعديد من خصومي في المعسكر المثالي اليوم يتبعون طريقتك، « فينقدون » آرائي الفلسفية بمجرد الاعتراض التافه على ضعف مصطلحاتي، هذا الضعف الذي أعلنت أنا عنه سابقاً قبل أن يحملوا هم أقلامهم « النقدية وأحب أن أضيف بأن أولئك السادة قد سمعوا مني ولأول مرة لماذا لم تكن تلك المصطلحات مرضية** لهذا عليهم ألا يندهشوا إذا لم أرد على أعمالهم الغزيرة. ولكن وبكل تأكيد كل « إنتقاد جدير بانتقاد - معاكس

لنرجع الآن إليك يا سيد بوغدانوف لقد أشرت بسخرية إلى حقيقة أن الطبعة الثانية لترجمتي للودفيغ فيورباخ قد نشرت في نفس العام الذي نشرت فيه مجموعتي « انتقاد لنقادنا »، أي في عام ١٩٠٦ فلماذا أشرت إلى هذا؟ إليك السبب. لقد كنت مدركاً بأنه من السخف التركيز على التعابير التي قلت عنها بنفسي بأنها غير مرضية قبل أن يخطر في بال خصومي نقدها لهذا فقد قررت أن تؤكد لقرائك بأنني في عام ١٩٠٦ قد « دحضت نفسي بوضوح باستخدامي لمصطلحين مختلفين في نفس الوقت. ولم تعتقد أبداً بأنه من الضروري أن تسأل نفسك لأية فترة من الزمن تنتمي المقالة الجدلية المتضمنة في المجموعة التي نشرت في عام ١٩٠٦ لقد ذكرتُ أن تاريخها يرجع إلى بداية ١٨٩٩ ولم أجد أنه من الممكن أن أصحح المصطلحات في تلك المقالة

---

* لودفيغ فيورباخ، طبعة القديس بطرسبرغ، ص ١١٢

** [انظر في مجموعة « من الدفاع إلى الهجوم »] في قولي هذا لا أعني أبداً بأن نقادي كانوا محقين في نقدي بسبب اسمراري في اسعمال تلك المصطلحات لا، فحتى في تلك الحالة فإن آرائي ستبقى بدون أساس، مثلها مثل كل الاعتراضات التي قدمها المثاليون ضد الماديين. والفرق هنا لا يتعدى درجة واحدة، ولكن خصومي الشرفاء قد كشفوا عن درجة مطلقة من الضعف ومع هذا، ليس لديّ أدنى شك بأن رفضي لمصطلح ما كنت قد اسخدمه مرة مسؤول عن لفت انتباه أولئك السادة، وللمرة الأولى، إلى شيءٍ بدأوا يصورونه على أنه أضعف جانب في « ماديتي وأنا سعيد لأنني أعطيتهم الفرصة كي يميزوا أنفسهم.

الجدلية للأسباب التي ذكرتها في مقدمة الطبعة الثانية لكتابي «رأي في التاريخ Monist View of History. حيث كتبت: «لقد صححت هنا أخطاء سوء الطباعة فقط التي وقعت في الطبعة الأولى. ولم أعتبر أنه من الصواب أن أقوم بأية تغييرات في مناقشاتي، لسبب بسيط هو أن الذي أعمل به عمل جدلي. فالقيام بالتغييرات والتعديلات في جوهر أي عمل جدلي هو مثل الظهور أمام خصمك بسلاح جديد بينما تجبره على استعمال نفس سلاحه القديم في مواجهتك إن هذا شيء غير مسموح به.

وهكذا نرى أن «الرفيق بليخانوف» لم يدحض أبداً «الرفيق بيلتوف» ولكنك لم تقتنع باتهامي بتناقض واحد، فقد كانت لديك خطة موسعة. فبعدما نسبت إلى «الرفيق بليخانوف» التناقضات مع «الرفيق بيلتوف» تابعت قائلاً: «ولكن بعد دقيقة فقط ينتقم الرفيق بليخانوف لنفسه من الرفيق بلتوف» (ص ١٥ P.XV). ماذا، أما زلت تتوق إلى إغاظتي وصب حقدك عليّ؟ حسناً، أتمنى لك التوفيق! ولكن. rira bien, qui rira le dernier.

أنت تستشهد هنا من ملاحظاتي لكتاب لودفيغ فيورباخ ولكن ملاحظاتي تقول، من بين جملة الأمور التي بحثت فيها، بأن مظهر المفعول يعتمد على تنظيم الفاعل. فقد قلت: «لا أعرف كيف يرى الحلزون، ولكنني متأكد بأنه يرى بطريقة تختلف عن الإنسان». ثم طرحتُ الرأي التالي: «ما هو الحلزون بالنسبة لي؟ إنه جزء من العالم الخارجي الذي يؤثر عليّ بطريقة يحددها تنظيمي. وهكذا إذا ما افترضت أن الحلزون يرى بطريقة ما «يرى العالم الخارجي، فأنا مرغم على الاقرار بأن «المظهر» الذي يأخذه العالم الخارجي أمام الحلزون هو نفسه قد حُدد من قبل خصائص هذا العالم الحقيقي القائم».

ولكن هذا الرأي بالنسبة لك، كماخي Machist، يبدو ليست له دعامة أساسية. وعندما استشهدتَ به ركزت على كلمة «خصائص» وصحت قائلاً: «خصائص! لماذا، إن خصائص الأشياء والتي تتضمن أيضاً «شكلها و«مظهرها عادة هي وبصورة واضحة «نتيجة تأثير الأشياء في نفسها علينا؛ فليس للأشياء أية «خصائص» بعيداً عن هذا التأثير علينا من المؤكد أن مفهوم «الخصائص» له نفس الأصل التجريبي مثل مفهومي «المظهر و«الشكل»؟ فهو مفهومها العام ويأتي

من التجربة بنفس طريقة التجريد من أي تأتي خصائص » الأشياء - في - ذاتها؟ إن خصائصها توجد فقط في الشعور بتلك المواضيع التي تؤثر عليها الأشياء »*

وهكذا فقد عرفت الآن يا سيد بوغدانوف كم كنت مهملاً حينما ادعيت بأن « المظهر هو مرادف لـ « الشكل » وأنا أتشرف الآن بأن ألفت انتباهك إلى أنك قد تصرفت بطريقة مشابهة من الاهمال واللامبالاة في مماثلة « مظهر الشيء بـ « خصائصه » ، وفي تحديك لي بسؤالك الساخر من أين تأتي « خصائص » الأشياء - في - نفسها؟ وطبعاً ظننت بأن هذا السؤال سوف يربكني ، طالما أنك نسبت فكرة خصائص الأشياء إلى أنها توجد فقط في وعي تلك المواضيع التي تؤثر عليها والحقيقة على كل حال هي أنني لم أناد أبداً بهذه الفكرة الجديرة فقط بالمثاليين الموضوعيين من ورن بيركلي Berkeley وماخ Mach وأتباعهما إن ما قلته شيء مختلف تماماً وكان عليك أن تعرف هذا لكونك قد قرأت ، وحتى اسسهدت ، بملاحظاتي على كتاب لودفيغ فيورباخ

عندما قلت بأن الحلزون يرى العالم الخارجي بطريقة تختلف عن تلك التي يراه الإنسان فيها ، علقت قائلاً « ولكن لا يتبع من هذا أن خصائص العالم الخارجي لها قيمة ذاتية فقط . أبداً! فإذا تحرك انسان وحلزون من النقطة أ إلى النقطة ب ، فإن الخط المستقيم سيكون أقصر طريق بين النقطتين بالنسبة للإنسان والحلزون معاً ؛ ولو تحرك هذان الكائنان تبعاً لخط منكسر فسيضطران لبذل جهد أكبر من أجل تقدمهما وبالتالي ، فإن خصائص المسافة لها قيمة موضوعية بالرغم من أنها تُرى بطريقة مختلفة من قبل الكائنات المختلفة وفي درجات مختلفة من التطور »**

والآن ، بأي حق تنسب إليّ الفكرة المثالية الذاتية عن خصائص الأشياء كشيء قائم فقط في وعي الموضوع؟ ربما ستقول لنا الآن إن المسافة هي شيء غير المادة . لنفترض أن هذا صحيح ، ولنتحدث عن المادة

وما دمت أبحث في الفلسفة معك فمن الضروري أن أتكلم بصورة مبسطة وسآخذ هنا مثالاً أستخدم فيه كلمات هيغل: « إذا كان للشيء - في - نفسه لون فقط عندما

* الأحادية Empiriomonism ، الكتاب الثالث ، ص ١٥

** لودفيغ فيورباخ ، الملاحظات ، ص ١١٢-١١٣

يُنظر إليه، ورائحة فقط عندما يُشم وهكذا، فإنه واضح كضوء النهار بأننا إذا ما توقفنا عن النظر إليه أو شمه فإننا لن نجرده من المقدرة على أن يُثير فينا مرة أخرى الإحساس باللون عندما ننظر إليه ثانية، أو الإحساس بالرائحة عندما نقربه ثانية من أنوفنا، وهكذا إن هذه المقدرة هي خاصية أو صفة الشيء كشيء - في - حد ذاته، أي خاصية مستقلة عن الموضوع. هل هذا واضح؟

وكلما شعرت بميل لترجمة هذا إلى لغة فلسفية، تحول إلى هيغل - فهو مثالي أيضاً، ولكنه ليس ذاتياً - وفي هذه الحالة يكون هذا هو الأمر كله. فهذا الرجل العبقري سيشرح لك بأن كلمة « خصائص » في الفلسفة لها معنيان: فخصائص الشيء المعطى تظهر أولاً في علاقته مع الأشياء الأخرى.

وهذا هو الأمر في الحقيقة، فبالرغم من أن الشيء - في - حد ذاته له لون فقط في حالة النظر إليه، إذن، ولنسلم بذلك الشيء جدلاً، إذا كانت الوردة حمراء ودقيق الذرة أزرق، فمن الواضح أن سبب هذا التمييز يجب أن يُبحث عنه في الصفحة المميزة لخصائص الشيء - في - نفسه، سواء أكان هذا الشيء ما نسميه بالوردة أو ما نسميه بدقيق - الذرة، وبصورة مستقلة تماماً عن الموضوع الذي ينظر إليهما

وبتأثيره علينا، يثير الشيء - في - نفسه فينا سلسلة من الأحاسيس التي نبني عليها إدراكنا أو تصورنا لذلك الشيء وحالما نشكل ذلك التصور، يأخذ هذا الشيء - في - نفسه صفة ذات وجهين: فهو يوجد أولاً في نفسه، وثانياً في تصورنا عنه. وخصائصه أو لنقل بناؤه، توجد بنفس الطريقة تلك تماماً: أولاً في نفسها، وثانياً في تصورنا عنها هذا كل ما في الأمر

عندما قلت سابقاً بأن « مظهر » الشيء هو نتيجة فقط لتأثيره علينا، كنت أفكر في خصائص الشيء حيث تنعكس في فكرة الموضوع (in Subjectiven Sinne aufgefasst كما يقول هيغل، ولكن بحسب كلام ماركس: « مثلما توجد هذه الخصائص مترجمة إلى لغة الوعي أو الشعور الإنساني »). وعلى كل، في ذكر ما قلته، كنت بعيداً عن تأكيد أن خصائص الأشياء توجد فقط في تصورنا بل على العكس، هذا هو تماماً سبب كرهك لفلسفتي؛ لأنها تعرف وبدون تردد وجود « الأشياء في نفسها بصورة مستقلة عن وعي الموضوع، وتؤكد - بالاستشهاد بكلمات كانْت Kant - بأنه من السخف

الإستنتاج بأن الظواهر يمكن أن توجد وتعيش بدون المحيط الذي تظهر به*

ولكن يقول لنا هنا الأشخاص المياليون إلى « الأحادية » المثالية التي ينادي بها ماخ Mach وفيرورن Verworn وأفيناريوس Avenarius وغيرهم بأن في هذا الكلام « نوع من الازدواجية لا يا أيها السادة الأعزاء، نقول نحن، إذ لا توجد حتى رائحة الإزدواجية هنا في الحقيقة يكون لكم الحق في اتهامنا بالإزدواجية لو أننا باعدنا بين الموضوع (الفاعل) مع فكرته وبين الشيء (المفعول) إلا أننا لا نرتكب مثل هذا الخطأ لقد قلت سابقاً بأن وجود الموضوع يفترض مسبقاً بأن الشيء قد وصل إلى درجة معينة من التطور فما يعني هذا؟ يعني لا شيء أكثر أو أقل من أن الموضوع نفسه هو أحد الأجزاء المؤلفة للعالم الموضوعي لقد قال فيورباخ مرة: « أنا أشعر وأفكر، لا كموضوع (فاعل) يتعارض مع الشيء (المفعول)، بل كفاعل، ومفعول، ككائن مادي وحقيقي وبالنسبة لي، الشيء، object ليس فقط مجرد فكرة أو قصور، بل هو الأساس، والشرط الضروري، لتصوري. إن العالم الموضوعي ليس فقط فيما هو خارج عني، وإنما موجود أيضاً في داخلي، داخل جلدي. إن الإنسان هو مجرد جزء من الطبيعة، جزء من الوجود، لذلك لا يوجد هنالك أي مكان للتناقض بين تفكيره ووجوده »**

وفي مجال آخر يقول: « أنا شيء سيكولوجي بالنسبة لي، ولكنني شيء فسيولوجي بالنسبة للآخرين »*** «Wider den Dualismus von Leib und Secle, Fleisch und Geist».

وأخيراً يقول: « إن جسدي ككل هو « نفسي »، هو جوهري الحقيقي إن ما يفكر هو ليس الكائن المجرد، وإنما هذا الكائن الحقيقي، هذا الجسد والآن، وإذا ما كانت الحالة كذلك، فإنه ليس من الصعب أن نفهم أن « التجارب الذاتية هي لا شيء في الواقع سوى الوعي الذاتي بالشيء، وعيه بنفسه كوعيه بالكل (العالم الخارجي) الذي ينتمي إليه فالكائن الحي المجهز بالأفكار ليس موجوداً « بنفسه فحسب، و« للآخرين فقط »(في وعي الكائنات الحية الأخرى) ولكنه موجود « لنفسه أيضاً فأنت، يا سيد بوغدانوف، لست موجوداً ككتلة معينة من المادة، ولست موجوداً

* (Critique of pure Reason, P XV).

** (Werke, X, S. 193).

*** .(Werke, X, S. 193)

فقط في فكر أناتولي Anatoly المبارك الذي يعتبرك مفكراً عظيماً، بل موجود أيضاً في فِكرك أنت الذي يرى كتلة المادة التي تتكون منها على أنها لا شيء سواك يا سيد بوغدانوف* وهكذا يثبت في النهاية أن ازدواجيتنا المخجلة هذه ما هي سوى أحادية واضحة. وليس هذا كل شيء، فهذه هي الحقيقة الوحيدة، أعني الأحادية الممكنة الوحيدة إذ كيف يمكن للتناقض بين الفاعل (الموضوع) والمفعول (الشيء) أن يُحل في المثالية؟ إن المثالية تدعي بأن المفعول هو «تجربة» الفاعل، أو بعبارة أخرى أن المفعول لا يوجد بنفسه وكما يقول فيورباخ، على كل حال، فإن هذا ليس حلاً للمشكلة، وإنما ببساطة تجنب حلها**

إن كل هذا معروف مثل الألف باء ثاء ، ومع هذا، فإنه يبقى مجهولاً بالنسبة لك لقد أفسدك مُرضعك الفلسفي ماخ تماماً في شبابك، ومنذ ذلك الوقت أصبحت غير قادرٍ على فهم حتى أبسط وأوضح الحقائق عن المادية المعاصرة

ولكنني هنا مرة أخرى أنسى أنك لست مجرد «ناقد فاشل» لماركس وانجلز فقط، بل ناقد تنقصه الشجاعة. فبينما تقوم «بنقد آرائهما الفلسفية، تحاول الآن إقناع قرائك بأنك لا تتفق معي أنا فقط، معتبرني أحد تلاميذ البارون فيورباخ ونقص الصراحة الحالي لديك يجبرني على تذكيرك مرة أخرى بالأيام الخوالي - وربما ليست بعيدة جداً، لعام ١٩٠٥، حيث كنت أقرب إلى الصراحة حينها، ولكن لم تكن حاذقاً بما فيه الكفاية كي تدرك بأنني أحد الذين شاركوا انجلز آراءه الفلسفية. وفي حالة عدم معرفة أيٍ من القراء البسطاء بهذا الأمر، سأذكر بعض المقاطع التي اشتهرت بها في رسالتي الأولى من Uber historischen Materialismus. في الفصل الأول من مقالة انجلز، من بين العديد من مثيلاتها، تدافع عن المادية ضد اللاأدريين. وسوف نركز على هذا الدفاع

ولكن لنترك الآن ملاحظة انجلز الفلسفية النقدية في آراء اللاأدريين عن وجود الله، لكونها غير مناسبة للموضوع، وسأستشهد تقريباً بكل ما قاله انجلز عن موضوع «الشيء - في - نفسه» وعن امكانية كون هذا الشيء معروفاً من قبَلنا

---

* (انظر في مجموعة «من الدفاع إلى الهجوم»)

** انظر في «المشاكل الأساسية للماركسية»، ص ٩

يُقر اللاأدريون ـ كما يعتقد انجلز ، بأن كل معرفتنا مبنية على المعلومات التي نتلقاها من أحاسيسنا ولكن الإقرار بهذا يجعل اللاأدريين يتساءلون: كيف نعرف إذا ما كانت أحاسيسنا تعطينا تصوراً صحيحاً عن الأشياء في - نفسها ، والتي ندركها من خلال ذلك التصوير؟ لقد رد انجلز على هذا السؤال باستعمال كلمات فاوست: In Anfang war die That (في البدء كان الفِعل) ثم يتابع قائلاً: « إذا كان إدراكنا خطأ ، فإن تقديرنا عن استعمال ذلك الشيء يجب أن يكون خطأ ، وبالتالي لا بد وأن تكون محاولاتنا فاشلة. أما إذا نجحنا في بلوغ هدفنا ، وإذا وجدنا أن الشيء يتطابق مع ذلك الهدف ويستطيع تحقيق الغاية التي نرغب في تحقيقها ، يكون هذا إذن دليلاً إيجابياً على أن إدراكنا للشيء ولصفاته يتطابق مع الواقع ومع الحقيقة خارج نطاق أنفسنا إلى حد بعيد (mit der ausser uns bestehenden Wirklithkeit).

إن الخطأ في حكمنا المتعلق بخصائص الأشياء التي ندركها مرده ، بحسب رأي انجلز ، إلى حقيقة أن إدراكنا الذي نبني عليه تصرفاتنا إما أن يكون سطحياً أو غير تام ، أو قد يكون مرتبطاً بنتائج إدراك آخر لا يوجد له تبريره فيالواقع (dursh die Sachlage). ثم يتابع انجلز قائلاً: « إلى أن نتعلم كيفية استعمال أحاسيسنا بصورة صحيحة ، وكيفية الحفاظ على أفعالنا ضمن نطاق الحدود التي يحددها إدراكنا المكون والمُستعمل بصورة لائقة وصحيحة ، حينها فقط سنجد بأن نتائج أفعالنا ستبرهن عن التطابق والانسجام بين إدراكنا وبين الطبيعة الموضوعية التي ندركها

على كل حال ، فإن « الكانتي - الجديد اللاأدري » لا يسلم أبداً فهو يقول بأنه بينما ندرك خصائص الشيء بصورة صحيحة ، فإننا لا نستطيع فهم الشيء في ذاته بواسطة أي إدراك حسي أو عملية عقلية ، لأنه يكون وراء نطاق معرفتنا ولكن هذه المناقشة ، التي هي بمثابة حبتي بازلاء بالنسبة لما قاله ماخ في الشيء في نفسه ، لا تزعج انجلر أبداً فهو يقول بأن هيغل منذ زمن قد أجاب على القول السابق. « إذا كنت تعرف كل خصائص الشيء ، فإنك تعرف إذن الشيء نفسه. ولا يبقى شيء سوى حقيقة أن الشيء المذكور موجود بدوننا. وعندما تخبرك أحاسيسك بهذا الأمر تكون قد فهمت البقية الباقية من الشيء في نفسه وقد أضاف انجلر إلى هذا بأن معرفتنا بالأمور المادية في زمن كانْت ، كانَت مجرأة جداً لدرجة أن وراء كل جرء كان يمكن الإعتقاد بوجود شيء في نفسه ولكن هذه [ ] الأسياء أخذت تفهم

وتحلل تباعاً، بل والأكثر من هذا، أُعيد تقديمها بفضل تقدم العلم الجبار إن الشيء الذي نستطيع تقديمه من المؤكد أننا لا نستطيع اعتباره مجهولاً

وأنا يشرفني أن أعلمك يا سيد بوغدانوف، - إذا لم تكن قد لاحظت - بأن انجلز هنا، وبكلمات قليلة، قد طور مبادىء نظرية المعرفة ذاتها، التي كنت وما أزال وسأظل أدافع عنها وفي مجال قادم سأظهر استعدادي لانكار كل آرائي حول نظرية المعرفة المتناقضة مىها مع تلك المبادىء التي أثق تماماً وكليةً بحقيقتها وصحتها وإذا كنت تعتقد بأن بعض التفاصيل - التي هي من الدرجة الثانية أو الثالثة من ناحية الأهمية - في نظريتي في المعرفة تختلف عن تعاليم انجلز، فلتتفضل مشكوراً بإثباتها ومهما يكن الملل الذي تسببه لي في جدالي معك، ففي تلك الحالة، لن تنتظر طويلاً حتى تسمع ردي وحتى ذلك الوقت أدعوك لكي تستعمل كل عباراتك واستعاراتك وأن تعطينا، نحن القراء سواء الراغبين أو غير الراغبين، جواباً عن السؤال التالي: هل تشارك آراء انجلز المادية المشروحة في المقاطع السابقة المأخوذة عنه؟

ولكن لا تنسى أننا نريد جواباً «واضحاً لهذا السؤال بدون أية «استعارات أو «فرضيات فارغة». ولكن بما أنك مدمن على «الفرضيات الفارغة» و«الاستعارات» غير الضرورية، لذا فإني أحذرك ألا تتكلم إلا في الفكرة الأساسية. وفي هذه الحالة فقط نستطيع أن نناقش الموضوع وأن نحقق المنفعة معاً للقراء ولكن إذا تحقق هذا الشرط فإن كل هذه المناظرة بيننا ستبسّط إلى آخر درجة.

إن لي أسبابي التي تجعلني أقول هذا الكلام؛ إذ عندي فكرة كافية عن طريقة تفكيرك «الفلسفي»، وأنا أتنبأ بإمكانية مثل هذا التحول بحسب ما يلي، على سبيل المثال.

لقد قال انجلز بأنه ليس من الممكن بعد الآن الاعتقاد - كما كان مسموحاً في زمن كانْت - بوجود، وراء أي جزء مؤلف للطبيعة التي حولنا، نوع غامض من الأشياء - في نفسها التي هي خارج نطاق معرفتنا وفي ضوء هذا، فإنك قادر، يا سيد بوغدانوف، على وضع الباحث النظري العظيم للماركسية في نفس زمرة ماخ بسبب إنكاره لوجود الشيء - في - ذاته. إلا أن مغالطة وسفسطة من هذا النوع مؤسفة جداً ولا تستحق، في الواقع، الرجوع إليها

إن كل هذا، وطبقاً لآراء انجلز التي استشهدت منها سابقاً في بداية رسالتي، يدل على أن الوحدة الحقيقية للعالم الموجود بصورة مستقلة عن أفكارنا، هي بالتأكيد في ماديته. وهذه هي تماماً نفس وجهة النظر التي قدمتها في جدالي مع الكانتيين - الجدد سابقاً، والتي استخدمت كذريعة من أجمل هجماتك الفاشلة وغير المقنعة ضد تعريفي للمادة.

إن للمنطق قواعده الخاصة، وكل «الفرضيات الفارغة» عاجزة أمام تلك القواعد وإذا كنت، يا سيد بوغدانوف، ترغب بحق في أن تصبح ماركسياً، فإنه عليك الثورة على ناصحك المخلص ماخ، وأن «تنحني أمام ما يحاول «تدميره وحرقه مُتّبعاً المثال الذي قدمه الأسقف المبارك بيركلي. وعليك الاعتراف بأن «الأجسام هي ليست مجرد رموز منطقية لمجموعة من الأحاسيس، بل هي أساس تلك الأحاسيس وموجودة بشكل مستقل عنهم. وليس هناك أي طريقة لتجنب هذا، إذاً لا يستطيع المرء أن يكون ماركسياً وأن يرفض الأسس الفلسفية للماركسية في نفس الوقت.

وذلك الذي يعتبر، مثل ماخ، أن الأجساد هي رموز منطقية بسيطة لمجموعات من الأحاسيس يجب أن يواجه المصير المحتوم الذي يلقاه كل المثاليين الذاتيين: فهو إما أن يصل إلى درجة solipsism، أو في محاولة لتجنبها سيقع في تناقضات لا يمكن حلها وهذا هو ما حصل لماخ ألا تعتقد هذا، يا سيد بوغدانوف؟ إنني سأبرهن لك عن هذا عن طيب خاطر، طالما أنني بالكشف عن أخطاء معلمك سأكشف في نفس الوقت عن ضعفك «الفلسفي أنت بالذات؛ إذ لن تكون النسخة أفضل من الأصل أبداً وفوق هذا، من الممتع أكثر التعامل مع الأصلي بدلاً من التعامل مع النسخة، وخاصة إذا كانت النسخة كئيبة ومزعجة مثل «أحاديثك» (empiriomonism).

الجزء الثاني (٢)

وهكذا يا سيدي العزيز أفترق عنك وأذهب إلى ماخ وأنا واثق من أن القارىء سيتنفس الصعداء لهذا

إن ماخ يرغب بقتال الميتافيزيقيا فالفصل الأول من كتابه « تحليل الأحاسيس » مكرس كله « للملاحظات التمهيدية ضد الميتافيزيقيا وعلى كل حال، فإن تلك الملاحظات التمهيدية هي التي تُري بأن الباقين من الميتافيزيقيين المثاليين متشبثين جداً به.

وهو نفسه يصف تماماً ما الذي دفعه إلى تفكيره الفلسفي الذي كون الصفة الرئيسية له. فقد كتب ما يلي:

« عندما كنت شاباً صغيراً (كنت في الخامسة عشر حينها) وجدت مرة في مكتبة والدي عمل كانت هذا The Prolegomena to Every Future Metaphysic (المقدمة النقدية لكل ميتافيزيقي مستقبلي)، وكنت دائماً أعتبر تلك الحادثة سعيدة بالنسبة لي. لقد كان لهذا العمل تأثير قوي ومستمر عليّ، لم ألحظ مثله مرة ثانية أثناء قراءتي للأعمال الفلسفية. وبعد سنتين أو ثلاث، أدركت فجأة كم هو غير ضروري الدور الذي لعبه « الشيء - في نفسه ». في أحد أيام الصيف الجميلة، كنت أتمشى في الهواء الطلق، بدا كل العالم لي كلّ مركّب من الأحاسيس المتشابكة، وبدت لي « الأنا الخاصة بي جزءاً من ذلك المركَّب، جرء ترتبط فيه الأحاسيس ببعضها بقوة أكبر وبالرغم من أن هذا لم ينعكس فوراً في أعمالي حتى وقت لاحق، فإن لتلك اللحظة أهمية حاسمة بالنسبة لنظرتي الشاملة كلها »*

---

* كتاب ارنست ماخ « تحليل الأحاسيس ص ٣٤ ملاحظة.

نسطيع أن نرى من هذا أن تفكير ماخ يتبع نفس اتجاه فيخته الذي اتخذ مرة من مثالية كانت المبهمة والواقعة وراء نطاق الخبرة كنقطة البدء لديه وحالما وصل إلى نفس النتائج التي تدل على أن الشيء - في - نفسه قد لعب دوراً « غير ضروري » وعلى كل حال، كان فيخته ملماً بالفلسفة، بينما يقول ماخ بأنه لا يستطيع تكريس وقته للفلسفة إلا أثناء جولاته في يوم الأحد* ولهذا، فإن آراء فيخته الفلسفية قد صيغت في نظام مسق، بالرغم من وجود بعض التناقضات الداخلية فيه، بينما كانت نزهات ماخ « الأنتي - ميتافيزيقية » أيام الآحاد « في الهواء الطلق » تتميز بنتائج مؤسفة وسيئة.

واحكم الآن بنفسك. لقد بدا العالم كله الذي حول ماخ، و« فجأة »، ككل مركب من الأحاسيس، وبدت « أناه جزءاً من ذلك المركب، ولكن إذا كانت « الأنا مجرد جزء من العالم، فمن الواضح أن الجزء غير القيّم من مركب العالم من الأحاسيس يقع على عاتق « الأنا بينما يقع الجزء الباقي والأعظم بصورة لا تقارن « خارج نطاق الأنا وهو بمثابة العالم الخارجي بالنسبة للجزء الأول، هو « اللا أنا ما هي نتيجة ذلك؟ إنها حالة من « الأنا » و« اللا-أنا »، أو حالة الفاعل والمفعول، أو نفس التناقض الذي، كما علق انجلز بعدل وبحق، هو المسألة الرئيسية لكل الفلسفة الحديثة، والتي رغب ماخ، المشرّب باحتقاره « للميتافيزيقيا، في تجاوزها وفي الواقع، لم يكن هناك ضرر كبير من نتائج نزهات ماخ في الآحاد ولكن، على كل حال، لم تكن تلك النتيجة الوحيدة، كما سنرى فيما بعد، من تأملات ماخ « في الهواء الطلق ». فقد كان هناك نتائج أخرى ليست أقل شأناً من الأولى.

حالما يظهر التناقض بين الفاعل والمفعول (« الأنا » والعالم الخارجي)، يجب أن يحل بطريقة ما؛ ومن أجل هذا، يكون من الضروري شرح ما هي بالدقة العلاقات بين العنصرين المشكلين للتناقض. لقد أعلن ماخ بأن كل العالم هو مركب واحد من الأحاسيس المتشابكة. من الواضح أنه يعتقد أن هذا الرأي هو الجواب الذي يُبحث عنه من أجل السؤال عن العلاقات بين « الأنا » والعالم الخارجي وبين العالم الخارجي و« الأنا ولكني أتساءل، بكلمات هاين Heine:

هل هذا هو الجواب حقاً؟

---

* (Erkenntnis und Irrthum, Leipzig, 1905, Vorwort, S.VI–VII).

دعونا نفترض بأن الأحاسيس التي تتشكل منها «الأنا هي حقاً «مربطة» مع الأحاسيس التي تشكل العالم الخارجي.

ولكن في هذا الافتراض لا توجد أية إشارة إلى صفة ذلك الارتباط. وماخ، على سبيل المثال، لم يوافق على سياسة الأنا فهو يقول: «ليس هناك شيء مثل باحث معزول» (es gibt keinen isolierten Forscher)*، وهو بالطبع على صواب. ولكن يكفينا أن نفترض بوجود باحثَيْن كي نجد أنفسنا محاصرين ومن كل الجوانب بتلك المسائل الميتافيزيقية التي كان ماخ راغباً في محوها فقط عن طريق فنجان الشاي الذي كان يأخذه «في الهواء الطلق». وسوف تدعو هذين الباحثَيْن أ وب. إن أ وب مرتبطان بذلك المركب العظيم من الأحاسيس التي - كما يؤكد لنا ماخ على هذا، على الرغم من عدم إثباته لتأكيداته هذه على الاطلاق تشكل الكون، تشكل «العالم كله». وهنا يمكن أن يُسأل السؤال التالي: هل يعلم أو ب بوجود الآخر منهما؟ في الوهلة الأولى يبدو لنا هذا السؤال غير ضروري؛ فهما بالطبع يعرفان بوجود أحدهما الآخر، إذا كانا لا يستطيعان معرفة هذا، فسيكون كل واحد منهما في علاقة مع الآخر كشيء مجهول - في - نفسه، ومثل هذا الشيء كان قد أُعلن عن عدم - وجوده في ذلك الأحد عندما بدا كل العالم لماخ كمركب واحد متكامل من الأحاسيس. ولكن الأمر يصبح معقداً أكثر في حالة معرفة «الباحث» أ من قبل «الباحث» ب والعكس بالعكس. إذا عرف أ بوجود ب، فهذا يعني بأن عليه أن يتخذ لنفسه رأياً وعقيدة خاصة به. وطالما أن هذه هي الحالة، فإن ب لا يوجد فقط بنفسه، كجزء من المركب الكلي العظيم من الأحاسيس، بل يوجد أيضاً في ذهن أ، الذي هو الآخر أيضاً مجرد جزء في ذلك المركب. وبعبارة أخرى، الباحث ب بالنسبة للباحث أ هو شيء، خارجي عن أ، ويقدم انطباعاً خاصاً وتأثيراً معيناً عليه.

على كلٍ دعني أشرح لك الآن ما الذي يميز فلسفة ماخ عن المادية. إن المادي سوف يقول بأن كلاً من هذين الباحثين هو لا شيء سوى «فاعل - مفعول»، كائن مادي حق، جسد له القدرة على الإحساس والتفكير بينما سيرفع الثائر على الميتافيزيقيا، ماخ، الاعتراض القائل بأنه طالما أن الأجساد هي مجرد «رموز منطقية لمجموعات

---

* (Erkenntnis und Irrthum, S. 9.).

مركبة من العناصر (مركبات من الأحاسيس) »، فليس لدينا أي حق منطقي بالاقرار بأن باحثَيْنا هما كائنان ماديان، ونحن مجبرون على اعتبارهما جزئين من المركب الكلي من الأحاسيس. في الوقت الحالي لن نعارض أو نكذب هذا القول. إذ في هذه اللحظة سنوافق على أن باحثَيْنا يمثلان مركبات صغيرة من الأحاسيس. إلا أن طواعيتنا هذه لا تزيح العقبات من الطريق، فنحن ما زلنا في حالة جهل تام عن طريقة معرفة الباحث أ بوجود وبخصائص الباحث ب. إذا افترضنا من وجهة النظر المادية بأن ب، بنظامه وتصرفاته، يثير أحاسيس معينة في أ، تصبح فيما بعد أساس أفكار وتصورات معينة، فإن النتيجة ستكون هراء مطبق: مركب معين من الأحاسيس يثير أحاسيساً معينة في مركب آخر من الأحاسيس؟! وهذا ربما سيكون أسوأ من « الفلسفة » الشهيرة التي تقول بأن الأرض تستند على حوت، والحوت يسبح في الماء، والماء موجودة في الأرض. لماذا، إن ماخ نفسه، كما سنرى فيما بعد، يحتج على مثل هذا الافتراض.

على كل حال دعونا لا نبتعد عن موضوعنا الشيق.

إن الافتراض بأن ب يصبح معروفاً لـ أ بإثارة أحاسيس معينة فيه قد قادنا إلى السخف وقد قادنا أيضاً إلى هذا السخف، كما رأينا سابقاً، بالافتراض الآخر القائل بأن ب يقع وراء نطاق معرفة أ ماذا علينا أن نفعل الآن؟ وأين علينا أن نجد جواب سؤالنا المُلحّ؟ قد ينصحنا البعض باللجوء إلى ليبنتز Leibnitz وإلى نظريته « التناسق المسبق » (Pre-established harmony). وقد كنا نستطيع الاستماع لهذه النصيحة والأخذ بها لو لم يجردنا ماخ الحقود من هذه الوسيلة الأخيرة للخلاص من هذا المأزق، حينما أعلن بأن نظرية الانسجام المؤسس سابقاً نظرية شاذة (monstruose theorie)*

حسناً، سنوافق على نبذها، بالرغم من جودة هذه النظرية الشاذة. ولكن لسوء الحظ يعلن ماخ، في الصفحة ٣٨ من الترجمة الروسية لكتاب Analyse der Empfindungen، بأنه من السخف اعتبار تجاربنا كنتيجة لتصرفات العالم الخارجي التي تصل وعينا سنأخذ كلامه هذا ونسأل أنفسنا: إذا ما صادفنا « تجربة » سماع صوت شخص آخر، في لحظة معينة، سنكون مخطئين تماما إذا ما فكرنا في تفسير هذه « التجربة » بردها إلى تأثير تصرفات العالم الخارجي علينا، أو بمعنى أوضح، إلى ذلك الجزء منه الذي يتألف

* (Erkenntnis und Irrthum, S. 7.).

من شخص يتكلم. إن أي إدعاء بهذا التأثير، كما يؤكد لنا ماخ، ميتافيزيقي بحت. يبقى لنا، لهذا، أن ندعي بأننا قد سمعنا صوت الشخص الآخر لا لكونه يتكلم (ويؤثر علينا من خلال الذبذبات الصوتية في الهواء)، بل لأننا قد حصلنا على « تجربة عليه والفضل بهذا لكونه يبدو لنا وكأنه يتكلم. وهذا لا يمكن في الواقع أن يوضح أكثر من هذا، وهنا لا توجد أية « صعوبات ميتافيزيقية ». ولكن أليس هذا - بعد إذنك! هو نفس نظرية « الانسجام المؤسس سابقاً التي وصفها ماخ بأنها شاذة؟

ثم يثبت لنا ماخ بأن الشيء القيم الوحيد لنا هو تأسيس علاقات فعالة، أي توضيح اعتماد تجاربنا على بعضها البعض. ومرة أخرى سنقبل كلامه هذا مثلما هو، وهنا سنسأل أنفسنا السؤال التالي: طالما أن كل الأمر هو عن تأسيس الاعتماد الفعال لتجاربنا على بعضها البعض، ليس لدينا أي حق في اعتبار وجود الناس الآخرين مستقل عن تلك التجارب إن مثل هذا الاعتبار يؤدي إلى كل متشابك من « الصعوبات الميتافيزيقية ولكن ليس هذا كل شيء إن الاعتبار نفسه يقودنا إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع، بدون الإساءة إلى المنطق، أن نتعرف على وجود تلك « العناصر التي لا تنتمي إلى « الأنا الخاصة بنا، وإنما تشكل « اللا-أنا العالم الخارجي وبصورة عامة، لا شيء يوجد ما عدا تجاربنا، وكل شيء آخر هو اختراع، « ميتافيزيقيا ليطل عُمر سياسة الأنا!

إذا كان ماخ يعتقد بأنه يستطيع أن يتغلب على هذه الصعوبة المحتومة بالتفريق بين « الأنا بمعناها الضيق* و« الأنا بمعناها الواسع**، فهو مخطىء بصورة فظيعة إن « الأنا الموسعة التي قصدها تتضمن في الواقع، كما أشار هو بنفسه، العالم الخارجي الذي يدخل في تركيبه « أنا عديدة » أخرى إلا أن هذا التمييز كان قد حدده فيخته Fichte، الذي عنده « الأنا تقابل « اللا-أنا (وهذه « اللا-أنا تطوق الأفراد الآخرين)*** ولكن هذا، على كل حال، لم يمنع فيخته من بقائه مثالياً دايما - ولسبب بسيط جداً؛ فبالنسبة له، مثله مثل بيركلي وماخ، « اللا-أنا موجودة فقط في فكرة

* (See Erkennthis und Irrthum, S. 6.).

** (Ibid., S. 29.).

*** انظر في مجموعة « من الدفاع إلى الهجوم

« الأنا   وحيث أن طريق الخروج من حدود « الأنا   أصبح مغلقاً بالنسبة لفيخته بإنكاره لوجود الشيء - في - نفسه، فإن كل الامكانيات النظرية لهروبه من سياسة الأنا (Solipsism) قد تلاشت. ولكن سياسة الأنا هذه ليست وسيلة للخروج، لذا بحث فيخته بأمان في « الأنا   المطلقة. ولكن فيخته لم ينجح مطلقاً في كفاحه وبحثه النظرية في نظرية سياسة الأنا، وكذلك الحال مع ماخ لقد كان فيخته، باعتباره أستاذاً عظيماً في معالجته للأفكار الفلسفية، مدركاً على الأقل بنقاط ضعف فلسفته. أما ماخ، الذي ربما يمكن اعتباره فيزيائياً جيدا   هو بلا شك مفكر فاشل، وهو لا يدرك على الإطلاق بأن فلسفته مليئة بالتناقضات المرفوضة والواضحة جداً   وهو يتنقل داخل وخارج هذه التناقضات بهدوء وبثقة بالنفس

والآن، انظر إلى السؤال الآتي، يا سيد بوغدانوف، الذي خطر في بال ماخ: هل تعرف المادة اللاعضوية الأحاسيس هي الأخرى؟ وبخصوص هذا قد قال ما يلي:

« إن هذا السؤال طبيعي جداً، إذا انطلقنا من الأفكار الفيزيائية المنتشرة حالياً التي تُعدّ المادة طبقاً لها حقيقة صريحة ولا يمكن الجدال حولها، والتي يختلف كل شيء خارج عن نطاقها، سواء أكان عضوياً أو لا عضوي. بعدئذٍ، في الواقع، يجب أن يظهر الإحساس فجأة في مكان ما من هذا البناء المؤلف من المادة، وإلا فإنه يكون موجوداً منذ البدء في الأساس من وجهة نظرنا، يعتبر هذا السؤال خطأً وكاذباً من أساسه. لأن المادة بالنسبة لنا ليس ما يجب تقديمه أو تحديده بصورة أولية. بل، على الأغلب، ما يجب تقديمه هو العناصر، التي تُحدَّد في علاقات معينة على أنها أحاسيس »*

كي نعطي ماخ استحقاقه لا بد وأن نقول بأنه منطقي هنا ومنطقيته هذه ليست أقل في الصفحة التالية حيث يستنتج، بعد تكريره كون المادة لا شيء سوى نوع معين من العلاقات بين العناصر، ما يلي: « وبالتالي، إن السؤال عن الإحساس في المادة يجب أن يصاغ بالطريقة التالية: هل يتعرض نوع معين من العلاقات بين العناصر للإحساس (العناصر التي هي، في علاقات معينة، نفس الأحاسيس)؟ إن أحداً لن يصيغ هذا السؤال على هذه الشاكلة »**

---

* تحليل الأحاسيس (Analysis of Sensations)، ص١٩٧

** (Ibid.).

أما الفقرة التالية، والتي تسبق مباشرة مناقشة ماخ المنطقية (من وجهة نظره) حول المادة والمستشهد بها في الأعلى، غير منطقية على الإطلاق. « إذا استطعت أنا أو أحد غيري، ملاحظة دماغي، خلال تعرضي لبعض الأحاسيس، بواسطة كل الأدوات الفيزيائية والكيميائية الممكنة، يمكن حينها التحقق من أية عمليات في العضو ترتبط فيها الأحاسيس. ثم، على الأقل بقياس التمثيل، نستطيع أن نقرب من حل السؤال المُلح: كم يمتد الإحساس في العالم العضوي، هل تعرف الحيوانات الدنيا الأحاسيس، وهل تعرف النباتات الأحاسيس؟

ولكن من أين سيأتي هذا « الشخص الآخر ليلاحظ « دماغي »، خاصة وأننا عرفنا بأنه لا مكان يمكن أن يأتي منه مثل هذا الشخص في « فلسفة » ماخ على كلٍ، لقد اعتدنا على قلة المنطق في « فيلسوفنا » هذا؛ لذا لم يعد يهمنا أو يشغلنا هذا الأمر إذ لدينا ما هو أهم من هذا لقد أخبرنا ماخ بأن السؤال عن الإحساس في المادة يجب أن يصاغ بالطريقة المعنية التي ذكرها، وقد اتفقنا معه بأنه من السخف أن نصوغ السؤال بتلك الطريقة. والآن، إذا كان ذلك صحيحاً، فإنه ليس بأقل سخفاً طرح السؤال حول إذا ما كان للحيوانات والنباتات أحاسيس. إن ماخ، على كل حال، لم يفقد الأمل من « اقترابه » من حل هذا السؤال السخيف من وجهة نظره كيف نقترب من الحل؟ « على الأقل بواسطة قياس التمثيل ». بالمماثلة مع ماذا؟ مع ما يدور في ذهني أثناء تعرضي لبعض الأحاسيس. وما هو ذهني؟ إنه جزء من جسدي. وما هو الجسد؟ هو المادة. وما هي المادة؟ « لا شيء سوى نوع معين من علاقة العناصر ». لذا، فعلينا الاستنتاج، كما فعل ماخ، بما يلي: وبالتالي، فإن السؤال عما يدور في ذهني عندما أتعرض لبعض الأحاسيس يجب أن يصاغ هكذا - ما الذي يجري في نوع معين من الروابط بين نوع معين من « العناصر » التي تشكل « الأنا »، والتي « هي في علاقة معينة نفس الأحاسيس »، عندما تتعرض « الأنا للأحاسيس؟ إن هذا السؤال مستحيل منطقياً، (بالنسبة لماخ) مثله مثل السؤال عن الأحاسيس في المادة اللاعضوية. ومع هذا فإننا نصادف هذا السؤال بشكل أو بآخر في كل صفحة تقريباً من كتاب تحليل الأحاسيس (Analyse der Empfindungen) فلماذا إذن؟

هذا هو السبب. إن ماخ، كطبيعي، مجبر دوماً على تبني وجهة النظر المادية، برغمٍ من جهله المطبق بهذا وكل مرة يقوم بهذا، يصل إلى صراع منطقي مع الأساس

المثالي «لفلسفته». وفيما يلي مثال على هذا يقول ماخ: «أنا مقتنع، مع العديد من الفسيولوجيين والسيكولوجيين المعاصرين، بأن ظاهرة الإرادة يجب أن تصبح ممكنة بصورة شاملة وبالاختصار، وبعبارة مفهومة وعامة من القوى العضوية الفيزيائية»* إن هذه الجملة «وبالاختصار وبعبارة مفهومة وواضحة» لا تعطي معنى إلا عندما تأتي من قلم مادي**

وها هنا مثال آخر على هذا لقد كتب ماخ ما يلي: «إذا كان نوع معين من العمليات يُجرى في جسدين أحدهما عضوي والآخر لا عضوي، عملية تقررها ظروف لحظة معينة، ومحصورة في حد ذاتها بحيث لا تنشأ عنها أية تأثيرات، نستطيع حينها بصعوبة التحدث عن هدف؛ إن هذه الحالة، على سبيل المثال، تشبه ما يحدثه الغضب من شعور بالتقلص العضلي»*** إنه لمن المستحيل عدم الموافقة على هذا الكلام. ولكن الحالة التي حللها ماخ تفترض مسبقاً مثل ذلك النوع من الإثارة (العضو موضوع معين) التي يكون من تأثيرها الإحساس إن هذا يمثل نظرة مادية بحتة عن أصل الأحاسيس، وهو ببساطة لا يتفق مع تعاليم ماخ حول كون الجسد مجرد رمز (عن بعض الأحاسيس)

إن النزعة الطبيعية في ماخ تميل نحو المادية. لا يمكن أن يكون غير هذا، إذ لا يمكن أن يكون هناك علم طبيعي غير - مادي أما «الفيلسوف في ماخ فيميل إلى المثالية. وهذا واضح ومفهوم جداً إن لماخ روحين في صدره، وهذا ما يفسر عدم ساته****

ومن أجل كل هذا، عليّ ثانية أن أعطيه استحقاقه. إنه ليس قليل الاطلاع على سؤال: المادية أو المثالية؟ وهو ليس غير متفهم للمادية فقط، بل إنه لا يفهم حتى المثالية

إنك لا تصدق هذا بالطبع يا سيد بوغدانوف إذن تابع القراءة إن ماخ يشكو

---

* تحليل الأحاسيس، ص١٤١-١٤٢

** انظر في مجموعة «من الدفاع إلى الهجوم

*** انظر في نفس المجموعة، ص٨٥

**** من مجموعة «من الدفاع إلى الهجوم

من القول بأنه كان من الممكن قلبه إما إلى مثالي تابع لبيركلي - أو إلى مادي وهو يعتبر كل هذا الاتهام بلا أساس. فهو يقول «إنني بريء من هذه التهمة»* وفي الصفحة ٢٩٢ يصف ماخ بنفسه علاقته «الغريبة جداً مع كانْت. فهو يقول بأن مثالية كانْت النقدية كانَت نقطة انطلاق أفكاره (أي ماخ) النقدية، ولكنه مع هذا كان غالباً ما يرجع إلى آراء بيركلي ويتخلى عن ولائه للكانتية. وفي الحقيقة، فإن الماخية هي لا شيء سوى الفلسفة البيركلية ولكن بتنظيم وبرسم جديد بألوان العلم الطبيعي في القرن العشرين.

ولكن - من المستحيل التحدث عن فلسفة ماخ بدون العديد من «ولكن» فيلسوفنا يتمسك بآراء من المحتمل أنها تبعده كثيراً عن بيركلي Berkley. فهو يقول: «صحيح أن بعض الأنواع قد تلاشت، ولكن أنواعاً أخرى قد ظهرت إلى الوجود أيضاً وعلى ذلك فإن مجال عمل الإرادة، في كفاحها من أجل المسرات وتجنب المعاناة، يجب أن يمتد إلى ما وراء حدود حفظ النوع إن الإرادة تحافظ على النوع عندما يستحق المحافظة عليه وتدمره عندما يثبت استمرار وجوده أنه عديم الفائدة**

ما هي هذه «الإرادة»؟ وإرادة من هي؟ ومن أين نبعت؟ إن بيركلي كان سيجيبنا، طبعاً، بأنها إرادة الله. وكان جواب كهذا حرياً بأن يضع حداً لكثير من سوء الفهم في عقل رجل متدين. وربما تضمن جوابه أيضاً فائدة تزويدنا بنقاش جديد لصالح الآراء الدينية لصديقك المستر بوغدانوف وعلى كل حال فإن ماخ لم يذكر كلمة واحدة عن الله، ولذلك فإننا سنطرح جانباً «فرضية وجود الله» ونعود بانتباهنا إلى الكلمات التالية «لمفكرنا - ماخ:

«قد يتقبل المرء رأي شوبنهاور Schopenhauer عن العلاقة بين الإرادة والقوة بدون أن يلاحظ شيئاً خارقاً للطبيعة في أي منها»***. والآن، كما ترى، ظهر شوبنهاور على المسرح، وبرز السؤال الذي لا مفر منه: كيف يمكن للمرء أن لا يلاحظ شيئاً خارقاً للطبيعة في رأي شوبنهاور عن العلاقة بين الإرادة والقوة؟ أما ماخ فليس لديه جواب على هذا السؤال، وليس من المحتمل أن يعطى جواباً عليه. وإذا كان

* من تحليل الأحاسيس، ص٤٩ في الترجمة الروسية، وفي صفحة ٣٩ في الطبعة الألمانية الرابعة.

** ماخ في كتاب «تحليل المشاعر ص.٧٤

*** نفس الكتاب السابق.

الأمر كذلك، فتظل الحقيقة بأنه عندما بدأ ماخ بالتحدث عن الإرادة التي تحافظ على النوع الذي يستحق المحافظة عليه وتدمره عندما لا يستحق تلك المحافظة، فإنه يكون قد غاص في فلسفة ما وراء الطبيعة إلى أبعد درجاتها

وهناك شيء آخر عن الموضوع، ففي كتابه «تحليل المشاعر يتحدث ماخ في الصفحة ٤٥ عن «طبيعة الأخضر في حد ذاته»، وهي طبيعة تبقى ثابتة، بغض النظر عن الزاوية التي ننظر منها إليها ونحن نقرأ في الأصل الألماني للكتاب، وعلى الصفحة المطابقة: «das Grüne en sich» الأخضر في حد ذاته* ولكن كيف يمكن أن يوجد «أخضر في حد ذاته»؟ ألا يؤكد ماخ لنا هنا بأنه ليس من المحتمل وجود شيء «في حد ذاته»؟ فقط تصور الشيء في حد ذاته يثبت في النهاية بأنه أقوى من ماخ فهو يطرده من الباب ليعود ويدخل ثانية من النافذة، بعد أن يكون قد تقلد المظهر السخيف لـ «اللون في حد ذاته». يا لها من قوة لا تقهر!

وقد يتعجب المرء، مثلما فعل بوخنر Buchner

O Ding an sich,
Wie lieb'ich dich,
**Du, aller Dinge Ding!

كيف يمكن أن يحدث هذا؟ وأي نوع من الفلسفة هذه؟ وهذا هو الأمر أيها السادة، إنها ليست فلسفة على الإطلاق وماخ نفسه يعلن ذلك، فهو يقول في مقدمته لكتاب «Erbenntris und Drrthum»: «وأهم من كل شيء لا توجد فلسفة ماخية». ووردت نفس تلك العبارة في كتاب «تحليل المشاعر «ومرة ثانية أكرر، لا توجد فلسفة لماخ ***

حسن، لا يوجد إنكار للحقيقة! لا توجد في الحقيقة فلسفة ماخية. نعم لا توجد، لأن ماخ كان عاجزاً عن هضم المفاهيم الفلسفية التي أراد أن يتعامل معها وعلى كل حال كان يمكن للوضع أن يكون أفضل قليلاً لو كان مهيأً بشكل جاد ليلعب دور

* ص.٣٦ من الطبعة الرابعة للكتاب

** (آه، أيها الشيء في حد ذاته، كم أحبك: أيها الشيء الذي يحوي جميع الأشياء!).

*** نفس الكتاب، ص.٢٠٣

الفيلسوف وكان يمكن للمثالية الموضوعية، التي كانت وجهة نظره، أن تقوده إما إلى نظرية «الأنا التي لا يريدها أو إلى سلسلة كاملة من التناقضات المنطقية التي لا يمكن تفسيرها ومن ثم إلى التوافق مع فلسفة «ما وراء الطبيعة». لا توجد فلسفة ماخية. هذا أمر هام جداً بالنسبة إلينا، نحن الماركسيين الروس، لأنه منذ سنين وفلسفة ماخ تُدفع إلينا، وكنا نُحث بالإلحاح لكي نربط بين هذه الفلسفة، التي لا وجود لها؛ وبين تعاليم ماركس. ولكن لا يزال من المهم أن تذكر بأن هذه الفلسفة التي هي على طريقة ماخ أو بالأحرى على طريقة بيركلي أو فيخته - لا يمكن تحريرها من تناقضاتها الفادحة. على الأخص في الوقت الحاضر ولا حتى في القرن الثامن عشر، في المثالية الذاتية التي كانت بمثابة ولد الفلسفة السيء الآن وفي جو العلم الطبيعي المعاصر، ليس هناك أي مجال لها للتنفس. لذلك حتى هؤلاء الذين سيحيونها من جديد بسرور سيتوجب عليهم إنكارها باستمرار أكرر، للمنطق قواعده الخاصة به.

أعتقد أنني أستطيع الآن الانفصال عنك، سيد بوغدانوف أود أن أضيف فقط ملاحظة أخرى. فقد اشتكيت في رسالتك المفتوحة لي بأن زملائي الذين يدرسون الفلسفة في روسيا يروّجون كل أنواع الحكايات القابلة للتصديق عنك. أنت مخطىء لن أؤكد لك أن الأشخاص الذين تتهمهم بالتشويه المتعمد هذا ما أفهمه منك لديهم إحساس بالأخلاق أكبر من أن يدفعهم إلى مثل هذا السلوك. فأنا أنظر إلى المسألة من وجهة النظر العملية البحتة، وأتساءل: لماذا كان لهؤلاء أن يشوهوا أفكارك بينما كان قول الحقيقة عنهم يسبب حرجاً أكبر من ذلك الذي تسببه أية كذبة؟

أريد التعبير عن خالص تعاطفي معك فيما يتعلق بهذه الامكانية الحتمية.

ج بليخانوف

دليتر ره نگه

الرسالة الثالثة

«Tu L'as voulu, Georges Dandiu!»

عزيزي

مرت سنة كاملة منذ أن كتبت رسالتي الثانية لك. اعتقدت أنه لن يكون لي اتصال معك مرة أخرى؛ إلا أنه كان علي أن أمسك بقلمي مرة أخرى لأكتب لك هذه الرسالة الثالثة. وهاك ما جاء فيها:

١

أنت بلا شك تلميذ ماخ لكن ليس جميع التلاميذ متشابهين، فبعضهم متواضع وبعضهم الآخر متعجرف. فالمتواضعون منهم يهتمون بالحقيقة ولا يقلقون أنفسهم بالاشادة بفضائلهم الخاصة. أما المتعجرفون منهم فهم فقط يفكرون بكيفية تسليط الأضواء على أنفسهم، غير آبهين بالحقيقة. إن تاريخ الفكر يظهر أن تواضع التلميذ ذو تناسب مباشر مع عبقريته، بينما تكون عجرفته في تناسب معاكس. خذ، على سبيل المثال، تشيرنيشيفسكي. كان تشيرنيشيفسكي متواضعاً ففي شرحه لأفكار فورباخ الفلسفية، كان تشيرنيشيفسكي مستعداً للثناء على فورباخ بشكل كامل، حتى على الأفكار التي كانت أفكاره هو نفسه. فإذا لم يُسمي فورباخ باسمه فذلك فقط بسبب مراقبة المطبوعات فقد فعل كل ما في وسعه لجعل القارىء يعرف صاحب المبادىء الفلسفية التي كان يدافع عنها سوڤريمينيك. كما كان متواضعاً في المجالات الأخرى غير مجال الفلسفة. ففي مجال الاشتراكية، كان تشيرنيشيفسكي تلميذاً للطوباويين الأوروبيين الغربيين اللامعين. وبالتالي فإنه بتواضعه الفطري عند عرضه ودفاعه عن آرائه الاشتراكية، أوضح باستمرار للقارىء بأن هذه الآراء لم تكن، بدقيق العبارة، آراءه

الخاصة بل آراء «أساتذته الغربيين العظام» لكن على الرغم من كل هذا، فإن تشيرنيشيفسكي أظهر اغتناء كبيراً في الفكر والمنطق والمعرفة والذكاء في كل من أعماله الفلسفية ومقالاته الاشتراكية. أعيد القول بأن تواضع الباحث هو تقريباً بشكل دائم في تناسب مباشر مع ذكائه، بينما عدم تواضعه هو في تناسب معاكس. أنت تنتمي الى فئة الباحثين المتعجرفين. فعند نشرك «لفلسفة» ماخ في روسيا، أنت تظهر الصفات التي هي على العكس تماماً من تلك التي يبينها تشيرنيشيفسكي في نشره لفلسفة فورباخ، إلا أنك تدعي الاستقلال وأصالة الفكر لقد عبرت عن دهشتك لأنني في رسالتي الثانية التي دحضت فيها ملاحظاتك النقدية المتعلقة ببعض مفاهيمي الفلسفية، اقتصرت على تناول التناقضات العقيمة والمضحكة للغاية التي ورط ماخ نفسه بها، ولم أجد من الضروري اتخاذ تلفيقاتك الخاصة. فالانسان غير المجرد تماماً من المنطق يعرف أنه عندما ينهار أساس أي مذهب فلسفي، فإن البناء الفوقي الذي قد يقيمه تلامذة المفكر الذي وضع الأساس لا بد من أن ينهار هو الآخر لكن إذا أَلَمَّ كل إنسان بعلاقتك الخاصة مع ماخ، فانه سيستوعب على الفور أنه بانهيار المذهب الماضي، لن يبقى شيء من مؤلفاتك «الفلسفية» غير الحطام والغبار لكنك كنت كالباحث المتعجرف، فقد اتخذت كل الاحتياطات اللازمة لاخفاء علاقتك بماخ عن القارىء وبالتالي، قد يظل هناك اليوم أناس متأثرين بعدم الاكتراث المتعمد الذي تحاول إظهاره، كما فعلت مثلا في اجتماع عام فوراً بعد نشر رسالتي الثانية لك، ذلك أن الاحتجاجات على «فلسفة» ماخ ليست من ضمن اهتمامك. إنني أمسك بقلمي مرة أخرى فقط من أجل منفعة هؤلاء الناس؛ إنني أريد أن أحررهم من أوهامهم. فعندما كتبت رسالَتَيّ الأوليتين لك، كان لدي فقط متسع قليل تحت تصرفي ولم أستطع تناول كلا الرسالتين بالنسخة الأصلية. بالطبع، آثرت تحليل النسخة الأصلية. هذه المرة ليس المكان ضيق، بالاضافة إلي أمضي عدة أيام من الفراغ، لذلك أستطيع أن أتعامل معك.

- ٢ -

أنت مسرور بالتنويه قائلاً: «تعلمت الكثير من ماخ أعتقد أن الرفيق بيلتوف هو الآخر استطاع أن يتعلم الكثير من الاهتمام من هذا المفكر والعالم المبرز، هذا المجرب العظيم للجهود العلمية. إن نصيحتي للرفاق الشبان هي أن لا يتشوشوا بفكرة أن ماخ ليس ماركسياً دعهم يحذون حذو الرفيق بيلتوف الذي تعلم الكثير من هيغل وهولباخ

اللذين هما الآخرين، إن لم أكن خاطئاً، لم يكونا ماركسيين. على أية حال لا أستطيع الاعتراف بنفسي على أني « ماخياً » في الفلسفة. ففي المفهوم الفلسفي العام، هناك شيء واحد فقط استقيته من ماخ وهو: فكرة حياد عناصر التجربة فيما يتعلق بالعناصر « المادية » و« النفسية »، واعتماد هذه السمات فقط على ترابط التجربة. يتبع ذلك: نظرية تكون التجربة النفسية والمادية، ومذهب الاستبدال، والمذهب المتعلق « بتدخل » عمليات العقد في صورة العالم العامة المبنية على كل هذه المقدمات المنطقية. في كل هذه المقدمات ليس هناك شيء مشترك بيني وبين ماخ باختصار، لست أنا ماخياً،، بقدر ما الرفيق بيلتوف « هولباخياً ». أتمنى أن لا يمنعنا هذا من كوننا ماركسيين جيدَين »*

لن أحذو حذوك في توجيه الإطراءات! إما لنفسي أو لخصمي. وفيما يتعلق بالآخر، أي أنت، يا عزيزي، فإنه علي مرة أخرى أن أكون قاسياً وأن أذكرك بما قلتُه في رسائلي السابقة، أي كيف أنه من المستحيل تماماً لأي انسان ينبذ الأساس المادي لنظرة ماركس وهيغل العالمية من أن يكون « ماركسياً جيداً ** ». فلست أنت فقط بعيداً كل البعد عن « كونك ماركسياً جيداً، بل أنت سيء الحظ في أن تجذب كل هؤلاء الذين يبغون بتلقيب أنفسهم بالماركسيين تكييف نظرتهم لتلائم ذوق الأناس الخارقين للطبيعة البورجوازيين الصغار المعاصرين لنا لكن بالمناسبة أوردت تعابيرك فقط لأبيّن الجرعة الكبيرة من الغرور التي أقحمتها في تفسيرك لموقفك من أستاذك ماخ إذا كان لا بد من تصديقك، يبدو أنه ليس هناك كثير من التوافق مع ماخ حول سلسلات كاملة من الافتراضات البالغة الأهمية من وجهة نظر «empiriomonism» المشكلة أننا لا نستطيع تصديقك في الوقت الحاضر لقد أعماك الغرور وليقتنع المرء بهذا، فهو يحتاج فقط الى الأخذ بعين الاعتبار الظروف غير القابلة للجدل والسهل، ذلك أنك حتى ولو تصورت نفسك مستقلا عن أستاذ لك فإنك فقط تُفسد المذهب الذي اقتبسته منه. والأكثر من ذلك، أنك تفعل هذا بينما تظل مخلصاً تماماً لروحه، وهكذا شأن أحاديثك «empiriomonism»، فهي ليست أكثر من جعل ما هو مناف للعقل في مذهب أستاذك

---

* **A. Bogdan.** Empiriomonism, Book III, St. Petersburg, 1906, p. XII.

** شرح ص٢٤٩.

بشكل محتمل شيئاً منافياً للعقل بشكل واضح (absurdum an Sich) كما يقول هيغل. أي نوع من الاستقلال هذا؟ هل كان هناك شيء من الاستقلال هنا؟ كفى، يا صديقي المبجل. إن ادعاءاتك المضحكة تنهار كما ينهار البيت الكبير عند أقل نفخة نقد

هل تعتبرني غير عادل؟ هذا واضح أكرر القول إن الغرور أعمى عينيك. لكن الأمر تماماً كما قلت.

براهين؟ لا نفتقر إلى براهين. سآخذ في الوقت الحاضر أول مساهمة ذكرت في قائمة مساهماتك في فلسفة «empirio-criticism» التي شرحتها بالتفصيل: «نظريتك في تكون التجربة النفسية والمادية لا شيء يميزك سوى هذه النظرية، لذلك فهي تستحق كل اهتمام مم تتألف هذه النظرية؟ إنها تتألف مما يلي.

ففي عرضك لنظرة ماخ وأفيناريوس العالمية كشيء متأصل في مكتسبات العلم المعاصر يضيف قائلاً «إذا أسمينا هذه النظرة بالنظرة النقدية والتطورية والمصبوغة من ناحية علم الاجتماع بالفلسفة الوضعية، سنشير بذلك بشكل مباشر إلى التيارات الرئيسية للفكر الفلسفي الذي تظهر فيه في مجرى واحد»* ثم تتابع قائلاً:

«فبتحليل كل ما هو مادي ونفسي إلى عناصر متشابهة، لا يسمح النقد الأحادي بإمكانية وجود أي نوع من الازدواجية مهما كان. لكن هنا يظهر سؤال نقدي آخر لقد دُحضت وأُلغيت الازدواجية، لكن هل تحققت الأحادية؟ هل تقوم وجهة نظر ماخ وأفيناريوس بالفعل بتحرير تفكيرنا من طبيعته الازدواجية؟ لا خيار لنا إلا بالإجابة على هذا السؤال سلبياً»**

فيما بعد توضح لماذا وجدت نفسك «مجبراً على أن تكون غير مقتنع بأساتذتك. أنت تقول بأن هؤلاء الكتّاب ما يزال لديهم رابطتان متميزتان من حيث المبدأ، غير قابلتين للتوحد تحت لواء أي قانون أعلى. هاتان الرابطتان هما رابطة السلسلات

* **Empiriomonism,** Book I, Moscau, 1908, p.18.

** Ibid., pp. 18-19.

المادية من جهة، ورابطة السلسلات النفسية من جهة أخرى يجد أفيناريوس في هذا ازدواجية وليس ازدواجية. أنت تعتبر فكرته هذه خاطئة.

وتجادل قائلاً: «تاجقيقة أن القوانين المتميزة من حيث المبدأ والتي لا تخضع للوحـدة ليست إلا أفضل بقليل بالنسبة للمعرفة المتكاملة والمنظمة من الحقائق المتميزة من حيث المبدأ والتي لا تخضع للوحدة. فعندما تقسم التجربة إلى سلسلتين يترتب بموجبها للمعرفة أن تعمل بشكل مختلف تماماً، فإن المعرفة لا تستطيع أن تشعر بنفسها على أنها كاملة ومتناسقة. لا بد وأننا نواجه عدداً من الأسئلة ترمي إلى إلغاء الازدواجية وإحلال الوحدة الأعظم محلها لماذا كان هناك قانونان متميزان من حيث المبدأ في السياق المتوحد للتجربة البشرية؟ ولماذا قانونان بالضبط؟ ولماذا توجد السلسلة (النفسية) التابعة بعلاقة وظيفية وثيقة بالضبط مع الجملة العصيبة وليس مع أي (جملة) أخرى؛ ولماذا ليس هناك في حقل التجربة أعداد لا تحصى من السلسلات التابعة مرتبطة (بجمل) من نوع آخر؟ لماذا تظهر بعض عقد العناصر في كلا سلسلتي التجربة: (كجمل) و(مفاهيم)، بينما ليست السلاسلات الأخرى جملاً وسمي دائماً إلى جملة واحدة وما إلى ذلك»*

وبما أن نظرة ماخ وأفيناريوس العالمية، «المتأصلة في مكتسبات العلم المعاصر»، لا تستطيع أن تزودنا بجواب على «أسئلتك العديدة والعميقة، أنت، بثقتك بنفسك المميزة لك، تباشر «بمهمة هزم هذه الازدواجية»** وفقط هنا في معركتك مع «هذه الازدواجية» تظهر عبقريتك الفلسفية بكل مجدها

أولاً أنت تحاول أن توضح أين يكمن الاختلاف بين سلسلتي التجربة: السلسلة الجسدية والسلسلة النفسية. ومن ثم تتمنى «لو يظهر من الملائم فحص مصدر هذا الاختلاف»*** لهذا فإن المشكلة التي يوقّف نفسه عليها تنقسم إلى قسمين منفصلين. المشكلة الأولى منها تم حلها بالطريقة التالية:

فبحسب رأيه، الهيئة الثابتة لكل شيء مادي هو الموضوعية إن الشيء المادي هو

* Ibid., pp. 19–20.

** Ibid., p. 20.

*** Ibid.

دائماً موضوعي لذلك فأنت تحاول أن تجد تعريفاً للهدف ليس قبل أن تقتنع بأن التعريف التالي يجب أن يُقبل على أنه أصح تعريف:

« نسمي معطيات التجربة تلك معطيات موضوعية لاحتوائها على نفس المعنى الأساسي بالنسبة لنا وبالنسبة للناس الآخرين، تلك المعطيات التي لا نبني عليها نشاطاتنا دون تناقض وحسب، بل التي نقتنع بأنه يجب على الناس الآخرين أيضاً أن يعمدوا عليها ليتجنبوا التناقض. تتألف الصورة الموضوعية للعالم المادي من الحقيقة بأن هذا العالم موجود ليس من أجلي شخصياً، بل من أجل كل إنسان وله معنى محدد لكل إنسان، ونفس الشيء أنا مقتنع بأنه بالنسبة لي. إن موضوعية السلسلة الجديدة هي الأهمية العالمية لهذه السلسلة. أما بالنسبة (للذاتي) في التجربة فإنه ذلك الذي ليس له أهمية عالمية والذي له معنى فقط بالنسبة لشخص أو عدة أشخاص »*

وبتوصلك إلى هذا التعريف الذي يخضع لنفسه للموضوعية لكونها أهمية عالمية والأهمية العالمية هي ساسق تجربة فئات الناس المختلفة، تعتقد أنك حللت أولى هاتين المشكلتين الثانويتين اللتين قسمت مشكلتك الأساسية إليهما الآن تشرع بحل المشكلة الثانية. تتساءل قائلاً: « أين نحصل على هذا التناسق، هذا التوافق المشتركِ هل يجب النظر إليه على أنه (انسجام مسبق) أو نتيجة التطور؟ »** من السهل أن تعرف بأي مفهوم تحل هذه الأسئلة: أنت تقف إلى جانب « التطور فأنت تقول:

« إن السمة العامة للمجال (المادي) للتجربة، كما تعلمنا هو الموضوعية أو الأهمية العالمية. فنحن نعزو حصراً ما ننظر إليه على أنه موضوعي إلى العالم المادي... يمكن أن يظهر تناسق الخبرة الجماعية التي يُعبّر عنها بهذه (الموضوعية) فقط كنتيجة للتناسق التقدمي لتجربة فئات الناس المختلفة بواسطة التعابير المشتركة. إن موضوعية الجمل المادية التي نصادفها في تجربتنا هي آخر تحليل جرى ترسيخه من قبل التحقق والتناسق المشترك لتعابير فئات الناس المختلفة. وبشكل عام، فإن العالم المادي مساسق اجتماعياً ومسجم اجتماعياً وبكلمة واحدة، هو تجربة منظمة اجتماعياً »***

---

* Ibid., pp. 22–23

** **Empiriomonism**, p. 23.

*** Ibid., pp. 32–33.

هذا واضح كفاية في ذاته إلا أنك تخشى أن تفهم فهماً خاطئاً أنت تفترض أن يسأل إنسان ما هل يجب على الانسان الذي جرحت ساقه بحجرة أن ينتظر كلام إنسان غريب لكي يقتنع بموضوعية الحجرة؟ وللادراك مسبقاً ما هو بحق بعيد عن السؤال التافه. تجيب قائلا

« إن موضوعية الأشياء الخارجية تخضع دائماً الى تبادل الكلام في التحليل الأخير، لكن لا يقوم دائماً عليه بشكل مباشر ففي عملية التجربة الاجتماعية تقدم علاقات عامة معينة: علاقات عامة منظمة قانونياً (من بينها المكان والزمان المطلقين)، الذي يسم العالم المادي الذي يحتويها هذه العلاقات العامة المتشكلة والمعززة اجتماعياً، هي في معظمها مرتبطة بتناسق الخبرة الاجتماعي، وهي في معظمها موضوعية. إننا نُعرِّف كل تجربة جديدة تتوافق كلياً مع هذه العلاقات التي تتلاءم كلياً في حدود هذه العلاقات على أنها موضوعية دون انتظار كلام أي إنسان. وبالطبع تتخذ التجربة الجديدة سمات التجربة القديمة في الأشكال التي كانت قد بلورتها »*

أنت ترى، يا سيدي، ذلك أنني بتوضيح آرائك، أعطيتك الحق بالتكلم عن نفسك، كأكثر إنسان كفوء لتناول ما ينظر معظم القراء إليه ببساطة، مثل السيد دوج، على أنه « فلسفة أ بوغدانوف » لا تستطيع القول بأنني بتقديم أفكارك بكلماتي الخاصة كنت قد غيّرت فحواها هذه فرصة مناسبة وعظيمة. لذلك، أدعوك مرة ثانية للتكلم عن نفسك لتبدد سوء الفهم الذي قد ينشأ فيما يتعلق بمثالك عن الحجرة أنت تقول بأن الحجرة تريحنا كشيء موضوعي لأنها توجد في وسط الاتساق المكاني والزماني للعالم المادي لكن يمكن الاعتراض على ذلك بأنه حتى الأشباح تسكن الاتساق المكاني والزماني للعالم المادي أحقاً الأشباح هي الأخرى « موضوعية »؟ أنت تبتسم بطريقة تظهر الشعور بالتفوق وتنوه الى أن موضوعية الظواهر تخضع لسيطرة التجربة الاجتماعية المتطورة، وأحياناً يجري الغاؤها من قبَلها « إن الجنّي الذي يخنقني في الليل يظهر لي في هيئته الموضوعية، ربما ليس أقل في شيء من الحجرة التي تجرحني. لكن

---

* Ibid., p. 33.

كلام الآخرين يبدد هذه الموضوعية إذا كان هذا المعيار الأسمى للموصوعية مسماً فمكن للهذيان النظامي أن يخلق عالماً موضوعياً لا يوافق عليه الناس السليمون *

٣

الآن سأتوقف عن مضايقتك لفترة لقد قلت ما فيه الكفاية. وأريد أن أتمعن في كلماتك الآن لدينا بفضلك معيار أسمى للموضوعية وأحب أن أتفحص فقط كم كانت « نظريتك المتعلقة بهذا المعيار » موضوعية أي بمعنى أنها بعيدة عن الذاتية

أنا شخصياً لم يخنقني أي جني في الليل إلا أنه قيل بأن هذا يحصل غالباً لزوجات تجار راموسكفو ريشي القويات اللواتي يحببن ساول وجبة مسبعة تماماً قبل النوم إن الجنيّ بالنسبة لتلك السيدات القويات لا يقل موضوعية عن الحجارة التي للأسف. ليس دائماً تمهد شوارع زاموسكفوريشي إن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل الجني موضوعي؟ أنت تؤكد بأنه ليس موضوعاً طالما أن كلام الناس يبدد موضوعية الجني لا مرية في أن هذا شيء يدعو للسرور كثيراً لأن كل إنسان سيوافق على أن الحياة ستكون أكثر أمناً دون جنيّات إلا أننا هنا نلقى صعوبة « عقبة صغيرة لكن معقدة نوعاً ما هناك اليوم العديد من الناس الذين يعبرون بحق عن أنفسهم بشكل صريح، بمعنى أنه ليس هناك شياطين بشكل عام. وجنيّات بشكل خاص كل هذه « الأرواح الشريرة هي اليوم مجردة من السمة المميزة أي « الأهمية العالمية لكن كان هناك حقبة مطولة جداً عندما كانت تنسب هذه السمة المميزة بشكل كلي وتام إلى « الأرواح الشريرة وعندما لم يخطر على بال أي إنسان إنكار « موضوعية الجنيّ ماذا ينتج عن ذلك؟ هل ينتج عن ذلك أن الجنيات أظهرت كل السمات المميزة للوجود الموضوعي؟ إذا ناقشنا ذلك من وجهة نظر « مقياسك الرفيع للموضوعية فسيكون جوابنا بالإيجاب هذا وحده كافٍ تماماً بالنسبة لنا لنرى كم كان هذا المقياس الرفيع منافياً للعقل إلى حد كبير، ولنرفض نظريتك المتعلقة بالموضوعية على أنها أسخف عمل لمعلم غير خبير

ثم تمضي الى أبعد من ذلك بقليل لتعطي المسألة انعطافاً آخر فنقول « إن التجربة

---

* Ibid., p. 34.

الاجتماعية بعيدة عن كونها منظمة اجتماعياً، وتحتوي دائماً على تناقضات مختلفة، ذلك أن أجزاء معينة منها لا تتوافق مع الأجزاء الأخرى قد توجد الأشباح والجنيات في مجال التجربة الاجتماعية لأناس معينين أو لفئة معينة من الناس، كطبقة الفلاحين لكن ليس هناك حاجة لضمهم تحت لواء التجربة المنظمة اجتماعياً أو الموضوعية لأنهم لا ينسجمون مع التجربة الجماعية ولا يلائمون أشكالها المنظمة، كسلسلة السببية »*

الأشباح والجنيات لا تنسجم مع بقية التجربة الجماعية! حقاً يا سيدي، مع بقية تجربة من إذا كانت مجموعة الناس كلها تعتقد بوجود الأشباح والجنيات؟ من الواضح ان الأشباح والجنيات لا تناقض في شيء التجربة الجماعية لفئة الناس الخاصة هذه قد تجيب بأنك عند كلامك عن بقية التجربة الجماعية كان في ذهنك التجربة الاجتماعية للشعوب الأكثر تقدماً إذا كان الأمر هكذا أتوسل إليك أن تخبرنا كيف كانت الأمور عندما اعتقدت الشعوب الأكثر تقدماً بالأشباح والجنيات كان هناك في الواقع مثل هذه الفترة، وأنت نفسك تعرف (الأرواحية البدائية) وبالتالي ففي زمن الأرواحية البدائية كان للأشباح والجنيات وكل أنواع الأرواح الأخرى بشكل عام وجود موضوعي وطوال استمرارك « بمعيارك للموضوعية العالي لن ينقذك أي تحفظ من هذا الاستنتاج

وماذا عن سلسلة السببية؟ بأي حق تذكرها هنا؟ ألم تعلن أنت نفسك في بعض الصفحات السابقة بأن « هام كان له كل الحق في رفض الأهمية العالمية المطلقة للعلاقة السببية؟ »** هذا مفهوم تماما عندما ننظر إليه من زاوية مذهبك المتعلق بالتجربة هذه العلاقة السببية هي بالنسبة لهذا المذهب ليست إلا نتاجاً متأخراً لنمو المعرفة الاجتماعية أضف الى ذلك أنه في مرحلة معينة من تطور هذا النتاج (مرحلة الأرواحية) كان مفهوم الأشباح والجنيات على اطلاع تام مع مفهوم العلاقة السببية لذا من الواضح أنه من وجهة نظرك ليست العلاقة السببية معياراً عالياً للموضوعية

لا يا سيد بوغدانوف لا يهم كم تدور وتلف فلن تتخلص من الجنيات والأشباح

---

* Empiriomonism, Book I, p 41, Note.

** Ibid., p. 34. Note.

كما يقولون. لا بالصليب ولا بيد الهاون ففقط المذهب الصحيح للتجربة يمكن أن « يريحك منهم. لكن فلسفتك بعيدة كل البعد عن مثل هذا المذهب كبعدنا عن نجوم السماء

وبالاسترشاد بالمعنى الواضح والمقرر لنظريتك حول الموضوعية، يجب علينا أن نرد على مسألة وجود الجني بالطريقة التالية كان ذلك في الوقت الذي كان فيه للجني وجود موضوعي؟ وفيما بعد فَقَدَ هذا « السيد الجليل كما اعتاد الفلاحون سميه مؤخراً الكينونة الموضوعية. وهو موجود الآن فقط لدى زوجات تجار راموسكفوزيسي

يا له من تطور مر به الجني! لماذا « مر به »؟ لأن الناس بدأوا يتكلمون ضده لا بد من الاعتراف بأن الانسان يسمع أحياناً بعض « الأقوال اللافتة للنظر بحق في الحقيقة تجرد « الأقوال المعاصرة الجني بشكل تام من الوجود الموضوعي أما في العصور الوسطى فيمكن للإنسان أن « ينقذ نفسه من هذه الأقوال بواسطة التعويذة بهذه الطريقة قد طرد زوجة تاجر معين الجني إلا أنها لا تخلص منه كلياً أما اليوم فالأمور هي أحسن بكثير! ما يزال هناك بعض من يشكك بقوة التقدم!

لو كان هناك وقت ما يزال فيه للجني وجود موضوعي فهذا يفترض أيضاً بأن هذا الوجود الموضوعي يشمل في الوقت نفسه الساحرات. مثلاً لو كان ذلك. ماذا كنا نعتقد تلك الدعاوى القضائية التي تمنى الانسان في العصور الوسطى أن يضع لها نهاية لبعض المكائد الشريرة التي كانت توجد عندئذ « بشكل موضوعي »؟ سيتبين أن هذه الدعاوى التي جرى استنكارها فيما بعد على أنها شائنة. كان لها قاعدة موضوعية أليس هذا صحيحاً، يا سيد بوغدانوف؟

من الواضح أنه يجب على تاريخ الفكر البشري أن يتخذ مظهراً جديداً تماماً بعد البحث فيه بمساعدة « معيارك العالي للموضوعية هذا لوحده شيء رائع من الكافي أن يكتسب الانسان لقب العبقرية الفلسفية لكن المسألة لم تستنفد بعد كثيراً وبالنظر للأمور من وجهة نظر « معيارك العالي للموضوعية يظهر تاريخ العالم بأكمله بصورة جديدة تماماً ففي مجرى السنوات السبعين الأخيرة. كان العلم الطبيعي بشكل عام يناضل من أجل إجادة فكرة التطور، لكن بعد الاصغاء لك، يا سيد بوغدانوف. نحن مجبرون على الاعتراف بأن فكرة التطور التي تمت إجادتها من قبَل العلم الطبيعي

الحديث لا تشترك في شيء مع فكرة التطور التي تكلمت عنها معتمداً ، كما تقول ، على نفس العلم الطبيعي لا شك في أنك في هذا المجال قمت بثورة أخرى فأنت عبقري مرتين!

فكلنا نحن الناس الذين تعوزنا الخبرة والذين نتشبث بالنظرية القديمة للتطور مقتنعون بشدة بظهور الانسان وبالتالي « أقوال الانسان كانت مسبقة بفترة طويلة جداً من تطور كوكبنا

ثم برزت و كموليير سغاناريل . *vous avez changé cela الآن نحن مجبرون على النظر إلى سير الأحداث على نحو معاكس تماماً

لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك بأن كوكبنا ينتمي إلى العالم « المادي الموضوعي كذلك . لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك من أن عملية التنمية لهذا الكوكب هي جزء لا يتجزأ من هذا العالم

لكنك أخبرتنا أنت . يا سيد أ بوغدانوف بأن « العالم المادي بشكل عام هو عالم متناسق ومنسجم اجتماعياً وبكلمة واحدة . تجربة منظمة اجتماعياً لذلك ينبع ذلك أن وجود الانسان سبق وجود كوكبنا أولا ظهر الإنسان . ثم بدأ « الكلام بينما كان ينظم تجربته اجتماعياً ومن هذه الظروف السعيدة ظهر العالم المادي بشكل عام وكوكبنا بشكل خاص بالطبع هذا أيضاً تطور لكنه تطور معاكس . وبتعبير أصح تطور مقلوب رأساً على عقب

قد يبدو للقارىء أنه إذا سبق وجود الأرض وجود الإنسان . لا بد من أن يتعلق الناس في الهواء لكنك أنت . يا سيد بوغدانوف . وأنا نعرف بأن هذا مجرد « سوء فهم مجرد نتيجة عدم الانتباه لمتطلبات المنطق أتعلم . إن الهواء هو الآن ينتمي إلى العالم المادي لذلك فإنه في الوقت المعني لم يكن هناك هواء إجمالاً لم يكن هناك شيء بالمعنى المادي الموضوعي بل كان هناك ناس « يتكلمون عن تجربتهم بعضهم الى بعض . ويتفقونها وبذلك يخلقون عالماً مادياً كل هذا واضح وصريح

سأنوه سوياً عابراً عن أنه يصبح الآن من الواضح لماذا أحس صديقك ذو التفكير المحب السيد لوناتشارسكي بمهنة الدينية واخترع لنا ديناً « دون إله . فهؤلاء الناس

---

* [You have changed all that].

المؤمنون بالله هم فقط يعتقدون بأن الله هو الذي خلق العالم. أما أنت يا سيد بوغدانوف، فقد برهنت لنا بشكل واضح، وبشكل خاص لزميلك السيد لوناشارسكي بأن الإنسان وليس الله هو الذي خلق العالم

سيلاحظ القارىء بأن «الفلسفة التي تزعم بأن العالم المادي هو من صنع الإنسان هي فلسفة مثالية عميقة على الرغم من كونها بالطبع مشوشة كثيراً وقد يضيف بأنه فقط الشخص المختار قادر على القيام بمحاولة لجعل مثل هذه الفلسفة تتوافق مع مذهب ماركس وانغلز لكن أنا وأنت، يا سيد بوغدانوف، سنقول ثانية بأن هذا ليس إلا «سوء فهم إن الفلسفة التي تقول بأن العالم المادي هو نتيجة التجربة المنظمة اجتماعيا هي أقدر من أي فلسفة أخرى على القيام باستنتاجات في روح المذهب الماركسي فالتجربة المنظمة اجتماعياً هي في الواقع التجربة التي يكتسبها الإنسان في كفاحه من أجل الوجود ويقتضي كفاح الإنسان من أجل الوجود عملية الانتاج الاقتصادية، وتفترض عملية الإنتاج الاقتصادية وجود علاقات إنتاج معينة: أي بمعنى وجود نظام اقتصادي معين في المجتمع إن مفهوم نظام المجتمع الاقتصادي يفتح أمامنا حقلا واسعاً من «المذهب المادي الاقتصادي فقط علينا أن نطأ قدمنا في هذا الحقل لكي نكتسب الحق المحرر من كل قيد لتسمية أنفسنا بالماركسيين المقتنعين. وعدا عن ذلك. من هم الماركسيون! إنهم أكثر تطرفاً من كل هؤلاء الذين وجدوا قبل ظهور الأرض كنتيجة للتجربة المنظمة اجتماعياً، وبعد الحادثة السارة لسنا مجرد ماركسيين عاديين بل فوق ماركسيين. يقول الماركسيون العاديون «على أساس العلاقات الاقتصادية وتجربة الناس الاجتماعية التي يقررونها تظهر ايديولوجيات مقابلة لكننا نحن الفوق ماركسيين نضيف قائلين: «لا تظهر فقط ايديولوجيات بل أيضاً العالم المادي يرى القارىء الآن أننا ماركسيين أفضل بكثير من ماركس نفسه، وحتى أفضل من السيد شولياتيكوف

طبعاً، ستصرخ يا سيد بوغدانوف لمبالغتنا، لكن أنفاسك ستنقطع دون جدوى ليس هناك شيء من المبالغة في كلامي لقد أعطيت تقريراً صحيحاً بشكل تام عن المعنى الواضح - صحيح، لا يمكن تصديق ذلك على الإطلاق - لنظريتك المتعلقة بالموضوعية والدافع الذي يكمن وراء نظريتك. لقد تصورت أنك بتعريفك للعالم المادي بالتجربة المنظمة اجتماعياً فتحت أمام المذهب المادي الاقتصادي مجالا نظرياً

رحباً وجديداً تماماً وكنت بشكل عام ساذجاً، ربما أكثر سذاجة من كل هؤلاء الذين ساولوا موضوع المذهب المادي الاقتصادي عندما أتكلم عنك. أتبع قاعدة نيوتن: Hypothesis non fingo لكن هنا سأكون استثناء لهذه القاعدة العامة أعترف بسكي الشديد بأنك كنت منجذباً بالدرجة الأولى إلى ماخ من خلال سذاجتك المفرطة فأنت تقول   فحيثما يوجر ماخ العلاقة بين الإدراك وعملية العمل الاجتماعي فإن تزامن أفكاره مع أفكار ماركس تصبح أحياناً ملفتة للنظر بحق »* ولكي تجسد هذا فإنك تذكر قول ماخ التالي: « انبثق العلم من متطلبات الحياة العملية   من التقنية   الآن هذه « التقنية   وحدها مقترنة بكلمة « اقتصادية   - غالباً ما يستخدمها ماخ - هي التي آلت إلى إفسادك يا سيد بوغدانوف لقد اعتقدت أنك بجمع ماخ وماركس يمكنك أن تقترب من نظرية الادراك من اتجاه جديد كلياً وأن تناديا « بكلمات غير ملفوظة   ظننت بأنك دُعيت لتصحح ولتكمل كل من ماركس وانغلر ومذهب ماخ وأفيناريوس لكن هذا كان سوء فهم   الآن دون إشارتي تنصيص. فأولا انتقصت من قدر ماخ وجعلته سخيفاً، وثانياً برهنت أمام الأعين كم كنت مخطئاً في اعتبار نفسك « ماركسياً جيداً   باختصار، كانت النتائج التي حققتها مختلفة تماماً عما كنت تتوقع

٤

انتظر لحظة. فبعد أن كتبتُ الباب السابق، تساءلت ما إذا كنت بحق قد عرضت فكرتك بشكل صحيح تماماً بتوكيد أنها تنتج عن نظريتك المتعلقة « بالموضوعية   التي تقول بأن الإنسان ظهر أولا ثم صنع الإنسان العالم المادي أعترف بصراحة أنه بعد التمعن والتفكر في الأمر، وجدت أن الأشياء لم تكن تماما أو ربما لم تكن إطلاقاً على النحو الذي كتبت إن التعابير « أولا   و« من ثم   توضح علاقة الحقائق بعضها ببعض بالنسبة للزمن. لو كان ليس هناك علاقة بالزمن، لكانت هذه التعابير دون معنى لكنك قلت بأن الزمن نفسه، كالمكان، صنعته عملية التنظيم الاجتماعي للتجربة البشرية. وهاك كلماتك أنت: « صنع الإنسان الأشكال المطلقة للزمن بتنسيق تجربته مع تجارب الآخرين »** والأبعد من ذلك: « لذلك، ماذا تعني الأشكال المطلقة للزمان

---

* **Empiriomonism,** Book I, p. 8.

** **Empiriomonism,** Book I, p. 30 your italics.

والمكان في التحليل الأخير؟ إنها تعبر عن التجربة المنظمة اجتماعياً فعند تبادل التعابير التي لا تحصى، يلغي الناس بشكل مسمر ومشترك تناقضات تجربتهم الاجتماعية ويسقونها ويبظمونها في أشكال هامة بشكل عام، أي في أشكال موضوعية يبدأ الآن التطور الأبعد للتجربة على أساس هذه الأشكال ويبقى بالضرورة مقيداً ضمن حدود هذه الأشكال »*

كما ترى، نحن على وشك الاستنتاج بأنه كان هناك وقت عندما لم يكن هناك أي زمان هذا غريب نوعاً ما من الواضح أنني أستعمل مصطلحات خاطئة مما يجعل من الصعب جداً على هؤلاء الذين يفتقرون للبراعة فيما يتعلق الأحادية (empiriomonism) من أن يتخلصوا منها يستحيل القول بأنه كان هناك وقت عندما لم يكن هناك زمن. كما أنه من المستحيل للسبب نفسه القول إنه عندما لم يوجد وقت لم يكن هناك زمان هذه إحدى تلك الحقائق التي لاكتشافها أكبر فضل على العقل البشري لكن مثل هذه الحقائق تعمي البصر، كالبرق، والإنسان الأعمى يضيع بسهولة بين المصطلحات سأفكر وأعبر عن نفسي بطريقة أخرى مجرداً نفسي من الزمن: ليس هناك تجربة منظمة اجتماعياً ولا زمن. ماذا هناك إذن؟ هناك أناس « يتطور الرمن من تجربتهم. جيد جداً لكن إذا كان الزمن « يتطور هذا يعني أنه ما زال يطور الذي يوصلنا إلى النقطة بأنه سيكون هناك زمن حيث سيكون هناك زمن هنا مرة أخرى عدت بشكل لا إرادي إلى المصطلحات القديمة. لكن ما العمل يا سيد بوغدانوف، عندما أعجز بشكل واضح عن التفكير بالتطور خارج نطاق الزمن؟

هذا يذكرني برد انغلز على دوهريغ حول نظرية الزمن نفسها أكد دوهريغ بأن للزمن بداية وأسند فكرته هذه الى الاعتبار القائل بأن العالم كان سابقاً في حالة ثابتة ومتكافئة، أي في حالة لم يكن فيها أية تغيرات متتالية. وناقش قائلا بأنه عندما لم يكن هناك أية تغيرات متتالية، فإن مفهوم الزمن يغير نفسه بالضرورة إلى مفهوم أعم للكينونة كان إنغلز مبرَّراً للغاية في رده على هذا كما يلي: « في المقام الأول لا يهمنا هنا الأفكار التي تتغير في عقل السيد دوهرينغ إن الفكرة الموضوعة تحت البحث والمناقشة ليست فكرة الرمن بل فكرة الرمن الحقيقي التي لا يسطيع السيد

* Ibid., p. 31.

دوهريغ أن يخلص نفسه منها بسهولة وثانياً ومهما غيرت فكرة الزمن نفسها إلى فكرة أعم للكيونة، فإن هذا لا يتقدم بنا خطوة واحدة إلى الأمام ذلك أن الأشكال الأساسية لكل الكيونة هي الزمان والمكان وكوننا بلا زمن هو أمر مناف للعقل وجسيم تماماً ككوننا بلا مكان إن فكرة « الكيونة غير المحدودة زمنياً الهيغيلية وفكرة الكيونة غير المتصورة مسبقاً الشيلينغية الحديثة (unvordenkliches Sein) هما فكرتان معقولتان إذا ما قورنتا بهذه الكيونة اللازمنية »*

هذه هي الأمور من وجهة نظر ماركس وإنغلز اللذين تحب أنت يا سيدي. أن تعامل كفرد من أفراد عائلتهما   فالكيونة بلا زمن هي أمر مناف للعقل وجسيم تماماً كالكيونة بلا مكان لقد ألصقت هذين الأمرين المنافيين للعقل « بفلسفة ماخ وعلى هذا الأساس غير الصلب في الحقيقة تصورت بأنه بفضل جهودك المنورة تحول النقد التجريبي (empirio-criticism) إلى « الأحادية (empiriomonism). وعندما انتقدت أستاذك ماخ أظهرت كل تجلد، كما يقولون فما كنت تعنيه لا يهمني فأنا ممتن لماخ كثيراً لكنني بعد كل شيء مفكر مستقل. حقاً يا لك من مفكر! حقاً يا له من استقلال رائع ذلك الذي تظهره! أنت تشبه روسيا قبل الفارانغانيين. فهي ليست كبيرة في الواقع، بل خصبة (تخيل، أمرين منافين للعقل وهائلين) و   ليس هناك نظام

لكن، مرة أخرى، الدقة قبل كل شيء! فمن أجل الدقة سأضيف انك بحذوك حذو ماخ، « تميّز بشكل دقيق المكان الهندسي أو المطلق من المكان الفيزيولوجي وتتبنى تماماً نفس الموقف بالنسبة لمفهوم الزمان دعنا نرى فيما إذا كان هذا التمييز ينقذك من الأمرين المنافيين للعقل اللذين يهددان بتخليد اسمك

بأي طريقة يتعلق المكان الفيزيولوجي بالمكان الهندسي؟

أنت تقول: « المكان الفيزيولوجي هو نتيجة التطور، يتبلور بشكل تدريجي في حياة الطفل نتيجة فوضى العوامل المرئية والملموسة. يستمر هذا التطور حتى ما بعد السنوات الأولى من الحياة: فالمسافة والحجم بالإضافة إلى أشكال الأشياء هي أكثر ثباتاً في إدراك المراهق أكثر منه في إدراك الطفل. دائماً أتذكر بوضوح أنه عندما كنت صبياً في الخامسة من عمري، أدركت البعد بين الأرض والسماء مضاعفاً مرتين أو ثلاث

---

* Engels, op.cit., p. 39.

مرات من ارتفاع منزل ذو طابقين. وكنت مندهشاً كثيراً عندما وجدت نفسي من على مستوى السطح قريباً بشكل ملحوظ للسماء بهذه الطريقة تعرفنا على إحدى متناقضات المكان الفيزيولوجي هذه التناقضات هي أقل في إدراك المراهق إلا أنها هناك دائماً أما المكان المطلق فهو خال من المتناقضات ففيه لا يكون الشيء الواحد غير الخاضع للعمل الكافي أكبر أو أصغر من شيء آخر معين له هذا الشكل أو ذاك وما إلى ذلك هذا المكان المتطابق بشكل دقيق مع القانون هو متساو بشكل تام في كل مكان »*

الآن ماذا لديك أن تقول عن الزمان؟

إن العلاقة بين الزمان الفيزيولوجي والزمان المطلق هي بشكل عام نفس علاقة أشكال المكان التي تناولناها فبالمقارنة مع الزمان المطلق يفتقر الزمان الفيزيولوجي للتناسق فهو ينساب بشكل غير منتظم. سريعاً في بعض الأحيان وبطيئاً في بعض الأحيان وفي بعض الأحيان يظهر كما لو أنه لم يعد موجوداً في الوعي أي أثناء النوم العميق أو الإغماء بالإضافة إلى أنه مقتصر على حدود الحياة الشخصية وبالمقابل فإن الأهمية الزمانية لظاهرة بعينها في الزمن الفيزيولوجي هي الأخرى متفاوتة فقد تنساب العملية نفسها دون أي فعل خارجي بالنسبة لنا بسرعة أو ببطء وقد تبدو من آن إلى آخر خارجة تماماً عن زماننا الفيزيولوجي أما فيما يتعلق بالزمن المطلق فالأمر يختلف (الشكل الملائم للتفكر) فهو متساو بدقة وثابت في انسيابه وتتطابق فيه الظواهر بدقة مع القانون إلا أنه غير محدود في كلا اتجاهيه الماضي والمستقبل »**

أنت تقول بأن الزمن والمكان المطلقين هما نتيجتا تطور فهما ينبثقان من الزمن والمكان الفيزيولوجيين لافتقارهما إلى التناسق الذي يسم الأخير المحذوف، ولاستمرار تقديمه لهما وأخيرا لامتدادهما العقلي خارج حدود كل تجربة*** جيد لكن الزمن والمكان الفيزيولوجيين هما الآخرين نتيجة تطور لذلك تواجهنا مرة أخرى أسئلة ملحة:

---

* **Empiriomonism,** Book I, p. 25.

** **Ibid,** pp. 26–27.

*** **Ibid.,** p. 28.

(١) هل يوجد مكانياً الطفل الذي يبلور في حياته المكان الفيزيولوجي فقط تدريجياً من فوضى العوامل المرئية والملموسة؟

(٢) هل يوجد زمانياً الطفل الذي يطور تدريجياً في حياته الزمان الفيزيولوجي؟

لنفترض أننا مخولين على الرغم من أننا بدقيق العبارة، لسنا مخولين للإجابة على هذه الأسئلة كما يلي إن الطفل الذي تتشكل في حياته فقط بشكل تدريجي المكان والزمان الفيزيولوجي. يوجد في الزمان والمكان المطلقين لكن من الواضح أن هذا الجواب سيكون له معنى فقط إذا افترضنا أن الزمان والمكان المطلقين ظهرا لتوهما كنتيجة للتطور أي للتجربة الاجتماعية لذلك يبقى غير واضح كيف تجري الأمور قبل ظهورهما لا شك في أن الفطرة السليمة تثبت أن الطفل وجد خارج نطاق الزمان والمكان قبل ظهور الزمان والمكان المطلقين. فبالنسبة لنا نحن الوثنيون. أو حتى بالنسبة «لعلمك الطبيعي الحديث لا يمكن تخيل الأطفال الموجودين خارج نطاق الزمان والمكان فيمكن لنا فقط أن نتصور بأنه في تلك الأيام الكئيبة وقبل تشكل الزمان والمكان المطلقين كان الأولاد، على وجه الدقة، ليسوا أولاداً بل ملائكة ربما من الأسهل بكثير للملائكة أن توجد خارج نطاق الزمان والمكان أكثر من الأولاد إلا أنني بقولي ذلك لست متأكداً أنني لم أرتكب أية بدعة فبحسب الإنجيل. حتى الملائكة تبدو أنها موجودة زمانياً ومكانياً

ما يزال هناك سؤال مربك آخر مرتبط وثيق الإرتباط بالسؤال السابق. إذا كان الزمان المطلق والمكان المطلق أشكال موضوعية صنعها الناس من خلال « التعابير التي لا تحصى فهل جرت عملية « التعابير التي لا تحصى هذه خارج نطاق الزمان والمكان؟ فإن كان الجواب إيجاباً، فهو مرة أخرى بلا معنى؛ وإن كان الجواب سلباً، فهذا يعني أنه لا ينبغي التمييز بين نوعين من الزمان والمكان (الزمان الفيزيولوجي والمطلق والمكان الفيزيولوجي والمطلق) بل ثلاثة أنواع ومن ثم يتبدد كل تركيبك « الفلسفي الرائع كالدخان وتدخل بشكل غير ثابت نوعاً ما إلى أرض المادية الآثم، التي لا يعتبر الزمان والمكان فيها أشكال تفكر بل أيضاً أشكال كينونة

لا يا سيد بوغدانوف، هنا لا تسير الأمور معك على نحو جيد على الإطلاق بالطبع، من المؤثر كثيراً بأنه في سن الخامسة ربما عندما لم يكن مكانك الفيزيولوجي قد

« تبلور بشكل كامل ولم « يطور رمانك الفيزيولوجي بشكل كامل بعد. انشغلت في قياس البعد بين السماء والأرض هذه المقاييس تنتمي إلى علم الفلك أكثر مه إلى الفلسفة. لذلك سيكون من الأفضل لك لو أنك بقيت عالم فلك لم تولد لتكون فيلسوفاً، إذا أمكن للمرء أن يقول ذلك دون مجاملة أو سخرية. ففي هذا المجال لا تتوصل إلى شيء سوى الخيبة التي لا يمكن تصديقها

وهاك مثالاً فأنت تكتب: « نحن معتادون على تصور كل الناس الذين عاشوا في الماضي ويعيشون في الحاضر والمستقبل وحتى الحيوانات ككائنات تعيش في نفس المكان والزمان مثلنا لكن العادة ليست برهاناً فمن المتحقق مه أننا نتصور هؤلاء الناس والحيوانات في مكاننا وزماننا، لكن ليس هناك أي شيء من شأنه أن يظهر أنهم يتصوروننا نحن ويتصورون أنفسهم في نفس المكان والزمان بالضبط طبعاً فطوال كون تنظيمهم بشكل عام مشابه لتنظيمنا، وطوال كون تعابيرنا مفهومة لنا، يمكننا الافتراض بأنه لديهم أنماط تفكير، مشابهة ومماثلة لأنماطنا »*

فقد تعمدت إعادة صياغة « قولك، المطوَّل فيما يتعلق بالتمييز بين المكان والرمان الفيزيولوجيين والمكان والزمان المطلَقين لكي تقارنها مع المقطع الذي ذكرته لتوي لا تظن بأني أريد إمساكك في تناقض. فليس هناك أية تناقضات، هذا المقطع مُدّعم بشكل تام بتلك « الأقوال هذه الأقوال وتلك توضح حتى في أوجر تلك الأقوال بأنك لا تميز، وفي الواقع بأنك لا تستطيع التمييز عندما تستمر في تأييد فلسفتك empiriomonism، بين « أنماط التفكر ومواضيعه فأنت تعترف كشيء لا يقبل الجدل بأننا « نحن » نتصور الناس والحيوانات في وقتنا ومكاننا « نحن »، لكنك تتساءل ما إذا كانوا يستطيعون تصور أنفسهم في نفس الزمان والمكان. فكمثالي عبيد لا يخطر ببالك بأنه يمكن طرح السؤال بشكل مختلف تماماً، ذلك أنه يمكن سؤالك: هل توجد تلك الحيوانات التي لا تتصور نفسها في أي نوع من الزمان أو أي نوع من المكان، على الإطلاق في أي نوع من الزمان والمكان؟ وكيف هو الحال بالنسبة للنباتات؟ لست على يقين فيما إذا كنت ستعريها إلى أي نمط من التفكر، على الرغم من أنها توجد أيضاً زمانياً ومكانياً لكنهم، يا سيد بوغدانوف، لا يوجدون فقط « من

---

* **Empiriomonism,** p. 32, Note.

أجلنا لأن التاريخ لا يتركنا أبداً للشكوك بأنهم وجدوا قبلنا كتب إنغلز في اعتراضه على دوهريغ الذي ذكرته آنفاً «برأي هير دوهرينغ يوجد الزمن فقط من خلال التغير فيما لا يوجد التغير في ومن خلال الزمن»* وأنت تكرر خطأ دوهريغ فبالنسبة لك يوجد الرمان والمكان فقط لأن الكائنات الحية تدركهما أنت ترفض أن تعترف بكون الزمن مستقلاً عن تفكير أي إنسان: أي بالرمن الذي تتطور فيه الأنظمة، مرتفعة شيئاً فشيئاً إلى مستوى «التفكير فالعالم المادي الموضوعي بالنسبة لك ليس إلا مفهوماً وتشعر بالغضب عندما تدعى بالمثالي. لا جدال في أن لكل إنسان الحق في أن يكون مزهواً بنفسه، إلا أنك، يا سيد بوغدانوف، تسيء استعمال هذا الحق المؤكد بشكل واضح ومستمر

حقاً، ما هي بالضبط «أقوال الحيوان هذه؟ دعنا نترك الثدييات، الحمار مثلاً الذي يصدر في بعض الأحيان «صراخاً عالياً جداً على الرغم من أنه ليس مريحاً جداً «لأسماعنا ولننزل مرة أخرى إلى مستوى الأميبة. أدعوك، يا سيد بوغدانوف، لأن تصدر «حكماً موطد العزم على هذا السؤال: هل يمكن للأميبة «أن تصدر صوتاً»؟ في نظري، لا يمكنها لكن إذا كانت «لا تصدر صوتاً فإننا بأخذ فكرة أن العالم الفيزيولوجي هو نتيجة أصوات بعين الاعتبار نتوصل مرة أخرى إلى هذا الأمر المنافي للعقل: عندما كانت الأنظمة في مرحلة تطور تقابل مرحلة تطور الأميبة، فإن العالم المادي لم يوجد أضف إلى ذلك أنه بما أن الأمر يدخل في تركيب العالم المادي الذي لم يظهر للوجود في الفترة المعنية فإنه يجب الاعتراف بأن الحيوانات الصغيرة لم تكن غير مادية، الذي يدعوني لتهنئتك يا سيدي من كل قلبي وتهنئة هذه الحيوانات الممتعة!

لكن لماذا الحيوانات الصغيرة؟ فالأنظمة البشرية هي الأخرى تنتمي إلى العالم المادي. وبما أن العالم المادي هو حصيلة تطور («الأصوات» وما إلى ذلك) فلن نتجنب ولا بأي شكل الاستنتاج بأنه قبل ظهور هذه النتيجة، لم يكن للكائنات البشرية أية أنظمة: أي بمعنى أن عملية تنسيق التجربة يجب على الأقل أن تبدأ من قبَل كائنات غير مادية. هذا بالطبع ليست أمراً سيئاً بمعنى أن الكائنات البشرية ليس لديها أي

---

* Engels, op.cit., p. 40

مبرر لتحسد الأميبة. لكن هذا لا يمكن أن يكون أمراً ملائماً « للمذهب الماركسي الدي صرحت به. يا سيدي وصرح به كل هؤلاء الذين يفكرون بطريقتك في الحقيقة عندما رفضت مذهب ماركس وانغلر المادي. كنت تحاول أن تقنعنا بأنك تؤيد تفسيرهما المادي للتاريخ لكن قل لنا إكراماً لماخ وأفيناريوس هل يمكن أن يكون هناك تفسير مادي لهدا التاريخ الدي سبق « بحياة ما قبل التاريخية ذات كائنات غير مادية؟

ومن ثم. عندما أصل إلى نظريك في « التركيب على مرة أخرى أن أتطرق للسؤال عن الجسد البسري وكيف يسأ هذا الجسد ثم سيصبح واضحاً بأنك « تكمّل ماخ في روح المادة المشوهة فقط الآن. فكر في هذا فأنت تعتقد أنه من المناسب استخراج العالم المادي الموضوعي من « أصوات الناس لكن أين وجدت هؤلاء الناس؟ أؤكد أنك بمعرفتك وجود الآخرين كنت، يا سيدي، غير ثابت بشكل مريع وأقرّيت هريمتك من خلال « أصواتك في مجال الفلسفة. بعبارة أخرى، ليس لك أدنى حق منطقي في إنكار الأنانة. ليست هذه المرة الأولى التي عليّ أن ألومك من أجل ذلك، يا سيد بوغدانوف ففي مقدمتك للباب الثالث من كتابك الأحادية **Empiriomonism** حاولت أن تتغاضى عن هذا اللوم إلا أنك أخفقت. وهاك ما كتبت في هذا الصدد

« هنا عليّ أن أركز الانتباه على ظرف آخر يسم المدرسة: ففي « نقدها » للتجربة، ترى هذه المدرسة الاتصال بين الناس كلحظة معينة مسبقاً نوعاً من « البداهة »، وفي صراعها لتصنع أبسط وأدق صورة للعالم، يجول في ذهن هذه الدرسة أيضاً التطابق العام لهذه الصورة وتلاؤمها العملي بالنسبة لأكبر عدد ممكن من « الناس لأطول مدة ممكنة. يتوضح من ذلك كم كان الرفيق بليخوف مخطئاً في اتهامه هذه المدرسة بالنزعة إلى الأنانة، وإلى الإعتراف فقط بالتجربة الفردية كتجربة عالمية، ككل شيء يوجد بالنسبة للمدرك. إن معرفة تكافؤ « تجربتي » وتجربة « زفاقي »، بقدر ما تجربتهم سهلة المنال بالنسبة لي نتيجة « أصواتهم »، هي سمة النقد التجريبي empirio-criticism. وهنا لدينا شيئاً من طبيعة « الديموقراطية المعرفية » »*

---

* **Empiriomonism,** Book II, St. Petersburg, 1906, pp. XVIII–XIX.

يتوضح من هذا أنك، يا سيد الديموقراطية المعرفية لم تفهم اتهام الرفيق بيلخانوف لك فأنت سظر إلى الاتصال بين الناس كلحظة معينة مسبقاً على أنها نوعاً من «البداهة لكن السؤال هو هل لك الحق المنطقي في أن تفعل ذلك؟ لقد أنكرتُ أنا هذا الحق، إلا أنك بدلاً من أن تقدم أسباب ادعائك. تقدم برهاناً يحتاج إلى إثبات مثل هذا الخطأ يسمى في المنطق petitio principii يجب عليك أن توافق. يا سيدي. عن أن petitio principii لا يمكن أن يفيد كتأييد لأي نوع من المذهب الفلسفي

وتستمر قائلاً يظهر أنه يمكن الاستنتاج من كل هذه المدرسة أن الفيلسوف الوحيد الذي ينسب إليه فلاسفتنا المحليين «المثالية و«الأنانة هو إرنست ماخ الأب الحقيقي للمدرسة بالمناسبة، الذي لا يسمي نفسه empirio-criticist – لنرى كيف يصور ماخ العالم فبالنسبة له. العالم هو شبكة لا محدودة من العقد مؤلفة من عناصر مشابهة لعناصر الإحساس هذه العقد تتغير وتتوحد وتنفصل، وتدخل في مجموعات مختلفة حسب أنماط مختلفة من الروابط يوجد في هذه الشبكة ما يمكن تسميته «بالنقاط الرئيسية حسب تعبيري، أي مواضع تترابط فيها العناصر مع بعضها البعض بشكل أكثر كثافة ومتانة (تشكيل ماخ) تسمى هذه المواضع «بالأنات الإنسانية. هناك مجموعات مشابهة لها وأقل تعقيداً هي نفس الكائنات الحية الأخرى. تدخل عقد مختلفة في ترابط هذه المجموعات المعقدة، ومن ثم يظهر أنها «تجارب مختلف الكائنات، ومن ثم يزول هذا الترابط وتختفي العقدة من جملة تجارب كائن ما، وقد تدخل إلى جملة التجارب من جديد، ربما بشكل مختلف وهكذا دواليك. لكن، على أية حال، وكما يؤكد ماخ لا يعد لهذه أو تلك العقدة أي وجود إذا اختفت عن «وعي» إنسان أو آخر وتختفي في مجموعات أخرى، ربما بالنسبة «للنقاط الأساسية» الأخرى أو بالنسبة «لأنات» أخرى. »*

بهذا «القول يا سيدي، تُظهر مرة أخرى بقوة لا يمكن كبحها توقاً للإستناد إلى petitio principii ومرة أخرى تقبل كافتراض أساسي مبرهن ما يزال يحتاج للبرهنة. «يؤكد ماخ أن هذه أو تلك العقدة لا تتوقف عن الوجود إذا اختفت من وعي هذا

* Empiriomonism, p. 19.

أو ذاك الشخص. هذا ولكن بأي حق مطقي يعترف بأن « هذه أو تلك الناس توجد؟ هذه هي كل المسألة. لكنك على الرغم من كل إسهابك، لا تعطي أي جواب على هذا السؤال الأساسي، وكما قلت مسبقاً لا تسطيع أن تقدم إجابة عليه طوال تشبثك بآرائك حول التجربة التي كنت قد اقتبستها من ماخ

ماذا يمثل « هذا أو ذاك الإسان بالنسبة لي؟ إنه يمثل « عقدة معينة من الأحاسيس ». هذا ما توضحه نظريتك: بالطبع نظرية أستاذك لكن إذا كان، بحسب نظريتك، هذا أو ذاك الإنسان بالنسبة لي ليس إلا « عقدة أحاسيس فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما هو الحق المنطقي الذي يخولني للتوكيد على أن هذا الإنسان يوجد ليس فقط في إدراكي الذي يستند إلى « أحاسيسي بل أيضاً خارج مفهومي بمعنى أن لهذا الإنسان وجود مستقل تماماً عن أحاسيسي ومداركي؟ إن مذهب ماخ حول « التجربة » ينكر عليّ هذا الحق هذا المذهب يقول بأنه إذا أكدتُ على أن الآخرين يوجدون خارج نطاق نفسي، فإنني أتجاوز حدود التجربة و« أضع افتراضاً فوق تجربتي وأنت، يا سيدي، تسمي هذا الافتراض فوق التجربة بمصطلحك الخاص بك: met-empirical افتراضاً ميتافيزيقياً وبهذا يظهر أنك أنت وماخ ميتافيزيقيَين من الدرجة الأولى هذا سيىء للغاية. لكن الأسوأ من ذلك أنك على الرغم من كونك ميتافيزيقياً من الدرجة الأولى، إلا أنك لم تكن غافلاً تماماً عن هذه الحقيقة. فأنت تقسم بكل آلهة أوليمبس بأنك أنت وأستاذَيك ماخ وأفيناريوس تقيموا دائماً ضمن مدار التجربة، ومن هناك تنظرون إلى « الميتافيزيقيين » بازدراء شديد فعندما يقرأ المرء أعمالك وطبعاً أعمال أساتذتك يتذكر بشكل لا إرادي خرافة كريلوف:

A monkey in a mirror vieing form and face

Nudged with her leg a Bear who chanced near the place.

فلست فقط تخرق أكثر متطلبات المنطق أولية، بل تجعل نفسك مضحكاً بتقليد « موقف القرد الحرج إذا كان الدوجيون والفالينتينيوفيون واليوشكيفيشيون والبيرمانيون والبازاروفيون وغيرهم من المغرورين المملّين المعروفين عند الرب، إذا كان كل هؤلاء الرعاع الفلاسفة بتعبير شيليبغ الحيوي - يقبلونكَ كمفكر جدّي نوعاً ما - على الرغم من عدم موافقتك دائماً - فإنه لا بد لكل إنسان يعرف الموضوع ودرس

الفلسفة ليس فقط في الكتب الدارجة، من يبتسم بهرء عندما يقرأ تهجمك على «الميتافيزيقيين» وأن يكرر لنفسه سطور الخرافة نفسها:

To count thy friends though thou dost yearn,

T'were better, gossip, on thyself thy gaze to turn!

على أية حال، أنت تنكر الأنانة، وتعترف بوجود «الأصدقاء أعقب بملاحظة على هذا فأقول: إذا كان «هؤلاء أو أولئك الناس يوجدون في إدراكي، وفي الوقت نفسه منفصلَيْن عن إدراكي، فهذا يعني بالتأكيد بأنها يوجدان ليس فقط «بالنسبة لي بل أيضاً «بالنسبة لهم أنفسهم وهكذا يظهر هذا أو ذلك الإنسان أنه ليس إلا حالة خاصة «للشيء القائم بذاته المشهور الذي أثار ضجة في الفلسفة. وماذا تقول، يا سيدي المبجل، عن «الشيء القائم بذاته»؟

فمن بين الأشياء التي أريد أن أقولها ما يلي: قد يكون كل جزء خاص من العقدة مفتقداً في تجربتنا في لحظة معينة، إلا أننا نعرف «الشيء كما سكون العقدة ككل بالنسبة لنا، ألا يعني هذا أن يمكن نبذ كل «عناصر الشيء وكل خصائصه وأنه سيبقى ليس فقط كظاهرة بل كمادة»؟ طبعاً، فهذا فقط خطأ قديماً في المنطق. فإذا نزعت كل شعرة على حدى من رأس الإنسان فلن يغدو أصلعاً، لكنك إذا نزعت كل شعره مرة واحدة فإنه سيغدو أصلعاً هذه هي العملية التي تنتج فيها «المادة «المادة التي يسميها هيغل، ليس دون مسوغ تجريد «caput mortuum». فإذا نبذت كل عناصر العقدة. فلن يكون هناك أية عقدة، ولن يبقى أي شيء سوى التعبير الذي يدل عليها أي تعبير الشيء القائم بذاته»*

لذلك فتعبير «الشيء القائم بذاته ليس إلا تعبيراً خالياً من أي معنى. تجريداً caput mortuum تعبير هيغل الذي ترددده إلا أنك تذكر اسم هيغل هنا دون جدوى حساً، سأوافقك. فبعد كل شيء لست إلا «إنساناً سهل الانقياد فتعبير الشيء القائم بذاته ليس إلا تعبيراً خالياً في أي معنى لكن إذا كان الأمر كذلك. فإن الانسان «في ذاته هو الآن كلمة فارغة وإذا كان الإنسان في ذاته كلمة فارغة. فإن هؤلاء أو أولئك «الناس فقط يوجدون في إدراكي وإذا كان الأمر هكذا

* Empiriomonism, Book I, pp 11.

فإني أنا وحيد تماماً في العالم أبلغ بشكل حتمي الأنانة في الفلسفة !Solusipse إلا أنك. يا سيد بوغدانوف. سبد الأنانة كيف يمكن ذلك؟ ألا يبع ذلك ثانية أنه بالتكلم عن الكلمات الفارغة التي لا معنى لها فإنك أنت بالضبط فوق كل ذلك المخطىء وليس الناس الآخرون؟ لقد حشدت كل الكلمات الفارغة الخالية من أي معنى في مقالة مطولة عنونها كما لو أنك سخر من نفسك. هدف المعرف يا له من هدف سام للغاية!

الكلام بيسا يا سيد بوغدانوف. أنت مسدوه تماماً فيما يتعلق بالأمور الفلسفية. لدلك سأحاول سرح أفكاري لك عن طريق مثال حي

لعلكُ قرأت مسرحية هوبتمان **Und Pippa tanzt!** ففي الفصل الثاني يتساءل بيبا عندما اسعاد وعيه بعد اغماء قائلاً «Wo bin ich denn?»* ويرد عليه هيلر يغل: «In Meinem Kopfe!»**

لقد كان هيلر يغل مصيباً فقد كانت بيبا حقاً موجودة في باله لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هل كانت بيبا فقط موجودة في باله؟ اعتقد هيلر يغل الذي ظن عندما رأى بيبا أنه يهذي، في البدء أن بيبا كانت بحق توجد وحدها في باله بالطبع لا يمكن لبيبا أن توافق على هذا وتحتج قائلةً:

«Aber sieh doch, ich bin doch von Fleisch und Blu!»*** ويصاع هيلر يغل لمناقشها بسكل تدريجي، ويضع أذنه على صدرها (كدكتور كما يقول هوبتمان) ويصرخ قائلاً «Dubist ja lebending! du hast ja ein Herz, Pippa!» الآن، ماذا حصل عندها؟ بادىء ذي بدء، كان لدى هيلر يغل «عقدة أحاسيس قادته إلى التفكير بأن بيبا وجدت فقط في إدراكه، ومن ثم أضيف عدد من «الأحاسيس الجديدة (ضربات القلب الخ) إلى هذه «العقدة وعلى الفور حولت هيلر يغل إلى ميتافيزيقي بالمعنى الذي سعمل، يا سيد بوغدانوف، هذه الكلمة بشكل خاطىء لقد اعترف بوجود بيبا خارج حدود «تجربته - ثانية بحسب تفسيرك للكلمة يا سيد بوغدانوف -

---

* [Where am I then?].

** [In my head!].

*** [Dony you see, I am made of flesh and blood!].

أي بمعنى أنها كانت ذا وجود منفصل بعض الطرف تماماً عن أحاسيسه هذا سهل تماماً كالأبجدية أ ب ب دعنا نتابع

وحالما عرف هيلر بيغل أن بيبا لم تكن نتيجة أحاسيسه، مجتمعة بطريقة معينة، بل كانت تثير أحاسيسه، وقع فوراً فيما تسميه، يا سيد بوغدانوف، بالازدواجية دون أن تفهم ما معناه، فبدأ بالتفكير أن بيبا لم توجد فقط في إدراكه بل أيضاً في ذاتها لعلك الآن يا سيد بوغدانوف، تعرف أنه ليس هناك ازدواجية على الإطلاق وأنه إذا اسمر هيلر بيغل بانكار وجود بيبا في ذاتها فإنه سيتوصل الى الأنانة نفسها التي تحاول أنت بشدة ودون جدوى إنكارها

هذا معنى التكلم بشكل مكشوف وواضح فباستعمالي هذا المثال من مسرحية هوبتمان، بدأت أعتقد أنني في الآخر سأكون مفهوماً حتى من قبَل هؤلاء القراء والفضل لنسخات مؤلفاتك « الفلسفية العديدة المنتشرة على وجه أرض روسيا ما أقوله في غاية الوضوح فكل ما هو مطلب لفهمي قليل من الجهد

O, childern, learn your ABC,

ABC, and learn it right.

We shall all be happy,

When we can read and write!

أنت تقول، يا سيدي، أن الشيء القائم بذاته الذي جرده كانت من كل ما فيه من معنى، قد أصبح معرفياً عديم الفائدة* وبقولك هذا تتصور نفسك كالعادة مفكراً متعمقاً على أية حال، ليس من العسير فهم أن الفكرة التي تتكلم عنها هنا هي فكرة بسيطة جداً قال كانت بأن الشيء القائم بذاته ليس سهل المتناول للمعرفة. فإذا كانت غير سهلة المتناول للمعرفة فلن يكون من الصعب على أي إنسان، حتى هؤلاء الذين لا يعرفون شيئاً عن الأحادية empiriomonism. في معرفة أنها عديمة الفائدة معرفياً وبعد كل ذلك، أليس هذا نفس الشيء؟؟ ماذا يتبع ذلك؟ ليس أبداً كما تعتقد، يا سيدي ليس أن الشيء القائم لذاته لا يوجد بل فقط لأن مذهب كانت حوله كان مخطئاً لكنك كنت قد هضمت تاريخ الفلسفة بشكل سيء وخاصة تاريخ مذهب المادية، ذلك

* Empiriomonism, Book II, St. Petersburg, 1906, p. 9

أنك نسيت بشكل ثابت أنه يمكن للمرء أن يقبل أي مذهب آخر حول الشيء القائم ذاته غير مذهب كنت وفي أثناء ذلك فإنه من الواضح أن « هذه أو هؤلاء الناس لا يوجدون فقط في بالي، بل يمثلون الأشياء القائمة في ذاتها بالنظر الى ذاتي. وإذا كان هذا واضحاً فإنه من الواضح أيضاً أنه يجب أن تأخذ في عين الاعتبار العلاقة المشتركة بين الذات والشيء المدرك فيقدر ماتزدري الأنانة، وبقدر ما أنت لست أناناً - على الرغم من أنك، كما أشرت لتوي، دائماً مجروفاً بشكل لا إرادي ودون أن تعلم إلى شواطىء الأنانة الكئيبة من قبَل قوة خفية، أنت تحاول كثيراً لحل مسألة العلاقة بين الشيء المدرك والذات إن نظريتك المتعلقة بالموضوعية الغير متناسقة على الإطلاق التي حللتها أعلاه هي مجرد محاولة لحل المشكلة. لكنك بفعلك ذلك وضعت حدوداً لمدى المشكلة. فقد استثنيت من العالم الموضوعي كل الناس بشكل عام وبالتالي « هؤلاء أو أولئك الناس الذين أشرت إليهم في توضيحك الأنانة لنفسك. مرة أخرى ليس لك أي حق منطقي مهما كان لفعل هذا طالما أن العالم الموضوعي بالنسبة لكل إنسان على حدى هو العالم الخارجي بأكمله الذي ينتمي إليه أيضاً بشكل عرضي كل الناس الآخرين إلى درجة أنهم لا يوجدوا فقط في ذهن هذا الشخص. لقد نسيت كل شيء يتعلق بهذا لأن وجهة نظر المذهب الذي قبلته فيما يتعلق بالتجربة هي وجهة نظر الأنانة* لكن مرة أخرى أوافقك نوعاً ما في ذلك. فأنا أعترف مرة أخرى أنك مصيب في القول بأن « هؤلاء أو أولئك الناس « لا ينتمون إلى العالم الموضوعي. فأنا فقط أتوسل إليك للتفسير لي ما هي علاقة « هؤلاء أو أولئك الناس » بعضهم ببعض وكيف يتعاملون مع بعضهم البعض. أتمنى أن لا يسبب لك هذا السؤال أي حرج، لكنه على العكس سيجعلك سعيداً بما أنه سيعطيك فرصة لأن تظهر أمامنا إحدى الخصائص الأكثر أصالة لنظرتك العالمية.

فأنت تتخذ بشكل طبيعي حسب تعبيرك - مفهوم الإنسان « كعقدة محددة للتجارب المباشرة »، نقطة انطلاق لبحث هذه المشكلة. أما بالنسبة لشخص آخر فإنه يبدو « فوق كل شيء إدراكاً وسط الإدراكات الأخرى، كعقدة مرئية وملموسة وسمعية محددة وسط العقد الأخرى »* هنا يمكن أن أقول ثانية أنه إذا كان

---

* Empiriomonism, Book I, p. 121

الشخص ب بالنسبة للشخص أ ليس أكثر من عقدة مرئية وملموسة وسمعية معينة فإن للشخص أ حق منطقي لمعرفة الوجود المستقل للشخص ب فقط عندما لا يتقيد الشخص بمذهبك حول التجربة (أو مذهب ماخ) فإذا تقيد بمذهبك فلا بد له على الأقل من أنه يكون لديه الأمانة للاعتراف بأنه بقوله أن الشخص ب له وجود مستقل عن الشخص فإنه يضع افتراضاً empirical met أي افتراضاً ميتافيزيقياً أنا أستعمل هذه المصطلحات بالمعنى الذي فهمته فيه، وإلا لكان يبذ أساس المذهب الماضي كله. لكنني لن أؤكد على هذا طالما أنني أعتقد أن القارىء يفهم الآن بشكل جيد كفاية هذا الجانب من عدم ثباتك أهم نقطة بالنسبة لي الآن هو التوكيد كيف «تظهر عقدة التجارب المباشرة (الشخص ب) «لعقدة التجارب المباشرة» (الشخص أ) كإدراك وسط الإدراكات الأخرى أو كعقدة مرئية وملموسة وبصرية معينة وسط العقد الأخرى. وبعبارة أخرى أود فهم كيف تتم عملية «التجربة المباشرة «لعقدة التجارب المباشرة من قبَل «عقدة التجارب المباشرة الأخرى يبدو «فوق كل شيء غامضاً إلى أبعد الحدود حقاً، أنت تحاول أن تلقي الضوء على هذا الأمر موضحاً أن شخصاً ما يصبح بالنسبة لشخص آخر تناسقاً للتجارب المباشرة بفضل الحقيقة التي مؤداها أن الناس تفهم «تعابير بعضها البعض. لكن علي الاعتراف بأنني أجد من المستحيل شكرك على هذا «بفضل الحقيقة» بما أنه بفضلها لم تتوضح المسألة أكثر مما كانت عليه. وفيما يتعلق بذلك فإنني ألجأ مرة أخرى إلى طريقتي في إيراد مقتطفات مطولة من مقالاتك، لعلها تساعدني في التوكيد على مكتشفاتك «المستقلة» في المجال الذي يهمني الآن

فتقوم علاقات معينة بين العقدة (أ) والعقدة (ب): هي علاقة التأثير المتبادل، كما تسميها* فتنعكس العقدة (أ) بشكل مباشر أو غير مباشر في العقدة (ب)، وتنعكس العقدة (ب) أو على الأقل يمكن أن تنعكس في العقدة (أ) وفي الوقت نفسه تعطي تفسيراً في الوقت المناسب تماماً ذلك أنه على الرغم من أنه قد تنعكس أية عقدة بشكل مباشر أو غير مباشر في العقد الأخرى المشابهة** «فإنها لا تنعكس فيها كما هي أي

---

* Empiriomonism, **Book I, P. 124.**

** Ibid., p. 124.

بشكلها المباشر، بل بشكل تجمع جديد للعناصر يدخل في العقد معقدة العلاقات « الداخلية لتلك العقد »*

سنحفظ كلماتك هذه، إذ أنها تحتوي على فكرة ضرورية جداً لفهم نظريتك المتعلقة « بالتركيب دعنا الآن ننتقل الى توضيح وضع آخر تعتبره أنت، يا سيد بوغدانوف، في غاية الأهمية.

هذا الوضع هو كما يلي:

أنت تقول أن تفاعل « الكائنات الحية لا يتم بشكل مباشر، إذ أن تجارب كائن ما لا تكمن ضمن نطاق تجربة كائن آخر فتنعكس التجربة الحيوية في الأخرى فقط بشكل غير مباشر يتم هذا من خلال وسيط البيئة.

لا يختلف هذا عن النظرية المادية. يقول فورباخ في كتابه Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie «Ich bin ich für mica, und zugleich Du–Für Andere». (أي « أنا » من أجل نفسي، وفي الوقت نفسه « أنت » من أجل الآخرين). لكن فورباخ في نظريته المتعلقة بالمعرفة يبقى مادياً ثابتاً: إذ أنه لا يفصل « الأنا » – ولا حتى تلك « العناصر التي يمكن « للأنا أن تقسم إليها عن الجسد فهو يكتب: « أنا كائن واقعي وحساس، ويسمي جسدي إلى كياني: يمكن القول أن جسدي كل متكامل (in seiner Totalität) « أناني هي تماما كياني »** لذلك فمن وجهة نظر فورباخ المادية. يعتبر تفاعل شخصين « فوق تفاعل جسدين اثنين مركبين بطريقة معينة. يحصل هذا التفاعل في بعض الأحيان بشكل مباشر مثلاً عندما يلمس الشخص (أ) الشخص (ب)، وأحياناً من خلال وسيط البيئة كما هو الحال عندما يرى الشخص (أ) الشخص (ب) ليس هناك حاجة للقول بأن بيئة الإنسان بالنسبة لفورباخ كانت فقط بيئة مادية لكن هذا سهل أكثر بكثير بالنسبة لك.*** Vous avez changé tout cela لذلك قل لنا من فضلك ما هي تلك البيئة التي تحصل من خلال وسطها حسب مذهبك الأصلي الأفعال المتبادلة لعقد التجارب المباشرة تلك التي نسميها نحن الناس الوثنيين « بالناس والتي تسميها أنت. مطلقاً العنان لضعفنا دون أن تتمنى أن تصاب

* Ibid. p. 125

** Werke, II, 325

***

بها أنت نفسك، بالناس أي الناس بإشارات التنصيص أو النقد التجريبي
empiric critical ليس هناك ضرورة لانتظار جوابك، ها هو حاضر
« لكن ما هي « البيئة »؟ لهذا المفهوم معنى فقط بالمقارنة مع ذلك المفهوم الذي له بيئته الخاصة أو، بالنسبة للمثال الذي بين أيدينا، بالمقارنة مع عملية الحياة فإذا نظرنا إلى عملية الحياة كعقدة التجارب المباشرة فإن « البيئة ستكون كل ما لا يدخل في هذه العقدة لكن إذا كانت هذه هي « البيئة بفضل « انعكاس العمليات الحياتية في العمليات الأخرى، فلا بد أنها تمثل كلية العناصر التي لا تدخل في العقد المنظمة للتجارب: كلية العناصر الغير منظمة، أي عشوائية العناصر بكل ما في الكلمة من معنى هذا ما يبدو لنا في إدراكاتنا ومعرفتنا كالعالم غير المتناسق »* لذلك تتم الأفعال المتبادلة لعقد التجارب المباشرة من خلال وسيط العالم الغير متناسق، الذي بدوره ليس إلا « عشوائية العناصر بالمعنى الصحيح للكلمة ».
جيد لكن العالم الغير متناسق، كما نعلم، هو جزء من العالم المادي الموضوعي. ما هو إذن العالم المادي؟ الآن نحن نعرف هذا جيداً بفضل إيحاءاتك يا سيد بوغدانوف فقد قلت لنا، ولم ننس ذلك، بأن العالم المادي « بشكل عام » متناسق ومنسجم اجتماعياً، وبكلمة واحدة هو تجربة منظمة اجتماعياً »** ولم تتوقف عند ذلك بل كررت ذلك بعناد كاتو مؤكداً بأن كارثيج يجب أن تُهْدَمْ. الآن يبرز أمامنا « بشكل طبيعي » خمسة أسئلة محيّرة:
أولاً في أي صنف من « التجارب » تقع تلك الكارثة المخيفة التي بسببها تحولت « التجربة المنظمة والمنسجمة اجتماعياً، وبكلمة واحدة، التجربة المنظمة اجتماعياً » إلى « عشوائية عناصر بالمعنى الصحيح للكلمة »؟
ثانياً: إذا لم تتم أفعال الناس المتبادلة (التي تسميها للتنويع بالكائنات الحية - طبعاً ضمن إشارات التنصيص الـ empirio critical) بشكل مباشر « لكن فقط » من خلال وسيط البيئة: أي من خلال العالم الغير متناسق الذي هو جزء من العالم المادي، إذا كان العالم المادي هو التجربة المنظمة اجتماعياً ونتيجة تطور، كما قلت لنا عدة

---

* [You have changed all that].

** Empiriomonism, Book I, p. 125.

مرات، فكيف كانت الأفعال المتبادلة للناس معقولة قبل أن تنشأ حصيلة التطور هذه أي البيئة نفسها التي، بحسب رأيك، ضرورية لكي تؤثر عقد التجارب المباشرة أو الناس على الأخرى؟

ثالثاً: إذا لم توجد البيئة الغير مساسقة قبل التجربة «المنظمة اجتماعياً» فكيف يمكن أن تحصل بداية تنظيم هذه التجربة؟ ألم يُقال لنا بأن «الأفعال المتبادلة للكائنات الحية لا تتم بشكل مباشر»؟

رابعاً إذا كانت الأفعال المتبادلة للناس مستحيلة قبل تشكل البيئة الغير متناسقة كنتيجة للبيئة المشار إليها، كيف يمكن أن يسمح أي نوع لعمليات العالم، وكيف يمكن لأي شيء من أي نوع أن يبنثق من عقد التجارب المباشرة المنفصلة التي الرب وحده يعلم من أين ظهرت؟

خامساً ماذا كانت عقد «التجربة» هذه في الواقع في وقت لم يوجد فيه أي شيء على الإطلاق وبالتالي عندما لم يكن هناك أي شيء «للتجربة»؟

- ٣ -

أنت نفسك تشعر أنه يوجد هنا شيء «ليس صحيحاً تماماً» وتجد من الضروري «إبطال سوء الفهم الممكن» كيف تبطل سوء الفهم هذا؟

أنت تكتب: «في تجربتنا ليس العالم الغير متناسق عشوائية عناصر، بل سلسلة من المجموعات المكانية - الزمانية المحددة» وفي معرفتنا، العالم الغير متناسق محول الى تنظيم منظم، مترابط بواسطة علاقات متوافقة باستمرار مع القانون» لكن تعبيري «في تجربتنا» و«في معرفتنا» يعنيان في تجارب إنسان ما» فالوحدة والنظام والاستمرارية والتطابق للقانون تنتمي بالضبط للتجارب كالعقد المنظمة للعاصر، فعندما يُنظر إليها بسكل منفصل عن هذا الوضع المنظم: أي عندما ينظر إليها (au Sich)، فإن العالم الغير منظم هو بحو عشوائية العاصر «عدم تحدد تام أو تقريباً تام» هذا بلا شك ميتافيزيقيا، إنه مجرد تعبير عن الحقيقة بأن العالم الغير مساسق ليس الحياة، وأن الفكرة الأحدوية الأساسية بأن ما يميز العالم عن الطبيعة الحية ليس مادته: تلك «العاصر» نفسها التي هي عاصر التحربة، بل وصفه الغير مساسق»*

* **Empiriomonism**, pp. 125–26.

هذا القول لم يمحو سوء الفهم، بل على العكس تماماً، أدى إلى مريد من سوء الفهم ففي إشارتك الى « الفكرة الأحدوية الأساسية تتحول إلى التمييز بين شكلين للكيبونة. حاذياً حذو ماخ وأفيناريوس مما يكلفك جهداً كبيراً للنقد أنت تميز بين الكيبونة «an sich» والكيبونة في معرفتنا، أو، بتعبير آخر، الكيبونة التي جربها إنسان ما بمعنى آخر في « التجربة » فإذا كان هذا التمييز صحيحاً فإن نظريتك، وفقاً لتعاريفك الخاصة هي empirical met. أي ميتافيزيقية. أنت نفسك تحس بذلك وتقول دون أي برهان « هذا بلا شك ميتافيزيقيا لا يا سيدي، فعلى ضوء مذهبك حول التجربة وعلى أساس مذهبك يقوم «empirio – critisism» بأكمله، وكل المذهب الماضي وال empiriomonism. أضف إلى ذلك أنه على ضوء نقدك « للشيء القائم بداته تقدم هده الميتافيزيقيا التي لا تخطىء لكنك لم تستطع أن تحول دون تحوّلك إلى « ميتافيزيقي في هذا المجال، بما أنك أوقعت نفسك في شرك التناقضات العقيمة بقائك تحت تأثير مذهبك المتعلق بالتجربة. ماذا يمكن القول عن « الفلسفة » التي فقط سطلب شيئاً من الأمل في التخلص من السخف عندما تُنكر أساسها الخاص؟

لكنك تشعر أيضاً أنك بالتمييز بين الكيبونة « في التجربة » والكيبونة «an sich» إنما تخسر فلسفتك كل فرصها الخاصة. لذلك، تلجأ إلى ما يمكن وصفه بحيلة المصطلحات إنك لا تميز العالم بالتجربة من العالم ذاته بل من العالم «an sich» وتبعد في العالم الأخير بإشارات تنصيص إذا كان « هذا أو ذاك الشخص يشير إلى أنـك هنا تذكر الكيبونة القائمة في ذاتها، التي قلت أنت نفسك بأنها « عديمة الفائدة معرفياً فإنك سجيب أنك على الرغم من أنك استعملت المصطلح القديم مسيراً للمفهوم « العديم الفائدة معرفياً فإنك أعطيته معنى جديداً كلياً بوصفك إياه بين إشارتي تنصيص. هذا وقح جداً! لم يكن عن غير قصد عندما شبهتك في رسالتي الأولى بغوريبغلوت القرد المخادع فبتجريدك الكيان القائم بذاته من ردائه الروسي وإعطائه زياً المانياً وإحاطته بستار من علامات التنصيص تمنيت أن تحبط الاعتراضات الصادرة من « هذا أو ذاك الإنسان الداهية بشكل غير ملائم، هذا واضح في ملاحظتي الواردة فيما بعد، على وجه الدقة في صفحة ١٥٩* أنت « تذكر أنك بلا

Empiriomonism, **article «Universum» («Empiriomonism of the Seperate and Continuous»).** *

شك استعملت تعبير «an sich» بالمعنى الميتافيزيقي وأنـت تثبت ذلك بالطريقة التالية:

ففيا يتعلق بعمليات الآخرين الفيزيولوجية، فنحن نحل الوعي محل «العقد المباشرة إن نقد التجربة الفيزيولوجية يجبرنا على توسيع مجال هذا الاستبدال، ونحن ننظر إلى كل الحياة الفيزيولوجية على أنها «إنعكاساً» للعقد المباشرة والمنظمة إلا أن العمليات الغير متناسقة ليست متميزة من حيث المبدأ عن العمليات الفيزيولوجية التي هي مجرد مجموعة منظمة لها وبما أن العمليات الغير متناسقة هي في سلسلة واحدة مسمرة مع العمليات الفيزيولوجية، فإن لا بد من النظر الى العمليات المتناسقة بشكل واضح على أنها «انعكاساً لكن انعكاساً لماذا؟ إنها انعكاس للعقد الغير منظمة المباشرة لذلك فنحن لا نقدر على القيام بهذا الاستبدال بشكل ملموس في وعينا كما أننا لسنا قادرين على فعل ذلك بالنسبة للحيوانات (تجارب الأميبة) وحتى بالنسبة للآخرين (عدم فهم نفسيتهم) لكننا نستطيع بدلاً من هذا الاستبدال المادي، من أن نشكـل علاقات هذه الحالات والحياة an sich هي عقد منظمة ومباشرة، و«البيئة an sich هي عقد غير منظمة

إن أهمية تحفظك الجديد هذا سظهر كلياً فقط عندما نقبل على تحديد القيمة الاستعمالية لنظريتك المتعلقة «بالاسبدال التي، كما رأينا، هي إحدى أسس ادعائك الأصالة في حقل الفلسفة، على أية حال يمكن القول بأن هذا التحفظ «عديم الفائدة معرفياً اسسج هذا بفسك يا سيد بوغدانوف. ما هي الأهمية التي يمكن أن تنجم عن تشكيلك «لعلاقات الحالات التي أشرت إليها؟ لنفترض أن هدا التشكل: «الحياة an sich هي عقد مبظمة مباشرة، و«البيئة an sich هي العقد غير المبظمة، هو تشكل صحيح ماذا بعد؟ إن المسألة بعد كل شيء ليس مسألة مدى تعلق «الحياة an sich» «بالبيئة an sich بل مدى تعلق الحياة an sich و«البيئة an sich» بالحياة والبيئة في «تجربتنا» و«معرفتنا لا يمكن العثور على أي جواب على هذا السؤال في تحفظك لذلك فلن يمنع التحفظ ولا الطريقة الفسه في تعيير الزي الروسي للكينونة القائمة بذاتها الى الري الألماني، الناس الداهية من ممارسه حقهم للإعلان بأنه إذا تجنبت على الفور التناقضات العقيمة الكامنه في فلسفك فإن ذلك يتم عن طريق الاعتراف بالمفارقة «العديمة الفائدة معرفيا من الكينونه

القائمة في ذاتها والكينونة في التجربة* فكأستاذك ماخ، تقوم بدافع الضرورة المنطقية الأولية بإحراق ما تدعونا إلى عبادته، وتعبد ما تدعونا إلى إحراقه

٨

اسمح لي فقط بكلمة أخيرة، ومن ثم سأصبح قادراً على ختم قائمة أخطائك الهائلة في المنطلق سأنتقل الى نظريتك المتعلقة «بالاستبدال إنها هذه النظرية بالذات التي يجب أن تشرح لنا، نحن الوثنيين، كيف يبدو «شخص بالنسبة لشخص آخر «لعقدة مرئية وملموسة وسمعية محددة وسط العقد الأخرى

نحن لتونا نعلم بأن هناك تفاعلاً بين عقد التجارب المباشرة (أو، بتعبير أبسط، بين الناس) مبهم يؤثرون على بعضهم البعض، و«يعكسون في بعضهم البعض. لكن كيف «ينعكسون»؟ هذه هي كل المسألة.

هنا عليّ أن أتذكر فكرتك التي نوهت عليها لتوي، ذلك أنه على الرغم من أن كل «عقدة يمكن أن تنعكس في العقدة المشابهة الأخرى، فإنها منعكسة فيها ليس بشكلها المباشر بل بشكل أنواع معينة لهذه العقد، معقدة بذلك علاقاتها الداخلية نوّهت إلى أن هذه الفكرة ضرورية جداً لفهم نظريتك المتعلقة «بالاستبدال حان الوقت الآن لتناولها

وفي تعبيري عن هذه الفكرة المهمة بكلماتك يا سيد بوغدانوف، سأقول بأن انعكاس العقدة (أ) في العقدة (ب) ينخفض إلى «سلسلة محددة من أنواع هذه العقدة الثانية، الأنواع المرتبطة بمضمون وشكل العقدة الأولى بالتبعية الوظيفية»* ماذا تعني «التبعية الوظيفية» في هذا المثال؟ إنها تعني فقط بأنه في التفاعل بين العقدة (أ) والعقدة (ب)، يقابل المضمون والشكل للعقدة الأولى سلسلة محددة من أنواع العقدة الثانية. لا أكثر ولا أقل. هذا يعني أنني عندما يكون لي الشرف في أن أتناقش معك فإن «تجربتي» تتطابق مع تجربتك. كيف يُفسَّر هذا التطابق؟ ليس هناك أي شيء لتفسيره سوى نفس التعبير التالي «التبعية الوظيفية» الذي لا يفسر أي شيء على الإطلاق. لذلك أريد أن أسألك يا سيد بوغدانوف: هل هناك حقاً أي شيء لتمييز

* **Empiriomonism**, Book I, p. 124.

هذا التطابق « الوظيفي عن « الانسجام المسبق الترسخ الذي ننبذه بازدراء بالغ حاذياً حذو أستاذك ماخ؟ فكر ثانية وسترى بنفسك أنه ليس هناك أي فرق بينهما على الإطلاق وأنه كنت تشتم « الانسجام المرسخ مسبقاً القديم والسهل الفك دون أي سبب إذا كنت حقاً سمىى أن تكون صريحاً على الرغم من أنه ليس لدي رغبة كبيرة في هذا فستقول لنا بأن إشارتك إلى « البيئة تنبثق عن وعي غامض لتشابه محرج - بالنسبة لك - بين النظرية القديمة المتعلقة « بالانسجام المرسخ مسبقاً و« تبعيتك الوظيفية لكن بعد ما قلته أعلاه، ليس من الضروري توضيح البيئة في هذا الوضع الصعبْ « عديمة الفائدة معرفياً فقط لسبب واحد ذلك أنه بما أن البيئة في نظريتك هي حصيلة تفاعل العقد، فإن ذلك لا يسرح مدى إمكانية هذا التفاعل، بصرف النظر عن « الاسجام المرسخ مسبقاً

لنتابع

بعد سرحك للافتراض الميتافيزيقي الواضح ذلك أن العالم الغير متناسق «an sich» هو شيء مختلف تماماً عن العالم الغير مسو « في تجربسا تتابع قائلاً:

« إذا كانت (البيئة) غير المسقه هي الرابطة الوسطة في تفاعلات العمليات الحيوية، وإذا كانت عقد التجارب (تنعكس) في بعضها بعضا من خلال وسيط هذه البيئة فليس هناك أي شيء .جديد أو غريب في الحقيقة التي مؤداها أنه من خلال وسيطها (تنعكس) العقدة الحيوية أيضاً في ذاتها يمكن للعقدة (أ) في تأثيرها على العقدة (ب) من خلال وسيط (ب) أن تمارس تأثيراً على العقدة(ب)بالاضافة الى العقدة (أ)، أي على نفسها من المفهوم تماماً من وجهة النظر هذه أنه يمكن للكائن الحي أن يكون لديه (إدراك خارجي) لنفسه، إذ يمكنه أن يرى ويشعر ويسمع نفسه وما إلى ذلك، بمعنى أنه من بين سلسلات تجاربه الخاصة يمكن أن يجد تلك التجارب التي تمثل انعكاساً غير مباشر لهذه السلسلة نفسها* من خلال وسيط (البيئة) ».

هذا يعني، بترجمتنا كل هذا إلى اللغة اليومية، أنه عندما يدرك إنسان ما جسده الخاص، فإنه « يمارس » بعض « تجاربه » الخاصة التي تأخذ شكل « عقدة مرئية

---

* **Empiriomonism, p.126.**

ملموسة » لأنها منعكسة من خلال وسيط البيئة. هذا غير مفهوم تماماً «an sich». فقط حاول أن تفهم كيف « يمارس » الإنسان « تجاربه » الخاصة حتى من خلال وسيط « البيئة التي، كما نعلم لتونا، لا تفسر أي شيء على الإطلاق* بذلك يا سيد بوغدانوف تصبح ميتافيزيقياً بمعنى ڤولتير الذي أكد أنه عندما يقول إنسان ما شيئاً فإنه هو نفسه لا يفهم شيئاً، إنه يتعامل في مجال الميتافيزيقيا لكن الفكرة غير المفهومة «an sich» التي عبرت عنها يمكن تحليلها الى ما يلي: إن جسدنا ليس إلا تجربتنا النفسية منعكسة بطريقة معينة. إذا لم يكن هذا المذهب المثالي، ماذا هو إذن؟

لقد كمّلت ماخ بشكل رائع يا سيد بوغدانوف، أنا لا أقول هذا من باب المزاح فكفريائي انحرف ماخ بشكل عرضي إلى المذهب المادي. برهنت هذا رسالتي الثانية لك بمساعدة بعض التفسيرات الحية. بهذا المعنى ارتكب ماخ خطأ المذهب المثالي. وصححت أنت خطأ أ فقد جعلت فلسفته مثالية من أ الى ز لا يمكننا إلا أن نثني عليك لفعلك هذا

أرجوك يا سيد بوغدانوف لا تظن أنني أسخر منك من أجل هذا على العكس فأنا تقريباً أتوجه إليك بالتهنئة، وتهنئة عظيمة. إن مناقشاتك التي أوردها تذكرني بمذهب شيلنغ حول العقل المبدع الذي يفكر في نشاطه الخاص لكنه غير واع بعملية التفكير هذه، وبذلك يتصور نتائجه كأشياء آلية من الخارج. بالطبع طرأ تغيير كبير لمذهب شيلنغ هذا على يديك، وفي الحقيقة أخذ طابعاً كاريكاتورياً، إن صح التعبير، لكن لا بد من أنه سلوان لك أن تكون على الأقل كاريكاتوراً للإنسان العظيم.

على أية حال، يجب التنويه الى أنني بتوجيه التهنئة لك التي - وأعترف أنا بذلك

قد تبدو مشكوك فيها بالنسبة لك، لا أبغي الاستنتاج بأية طريقة أنه بتكميل « فلسفة ماخ، كنت مقتنعاً بأنك فقط كنت تغير المذهب المثالي لإنسان آخر ومذهب قديم جداً لا أنا أعتقد أن هذا المذهب القديم بفضل بعض سمات « بيئتك » كان « منعكساً تماماً دون علمك، في ذهنك « كعقدة » للاستنتاجات الفلسفية من المكتسبات الرئيسية « للعلم الطبيعي الحديث ». لكن المثالية تبقى مثالية، لا يهم ما إذا كان الذي ينادي بها واعياً لطبيعتها أم لم يكن. فعند تطويرك المثالية بأسلوبك الخاص: أي بمعنى آخر تشويهها التي استوعبتها بشكل غير متعمد، توصلت « بشكل طبيعي إلى وجهة نظر مثالية خالصة للمسألة. وعلى الرغم من أنك تنبذ الافتراض بأنه بحسب

رأيك، أن ما هو « مادي هو فقط « الكيان الآخر لما هو « نفسي »* في الحقيقة يتطابق هذا الافتراض بشكل كامل مع الحقيقة. إن رأيك في المسألة وفي كل شيء مادي هو، وأكرر مرة ثانية، مشبع أكثر وأكثر بالمثالية. ولكي تقتنع بهذا يكفي أن تقرأ مثلاً ملاحظاتك الأكثر عمقاً المتعلقة بمجال الكيمياء الفيزيولوجية. « بكلمة واحدة، يجب النظر على أنه من الممكن أن يكون الزلال المنظم تعبيراً مادياً (أو انعكاساً) للتجارب المباشرة للشخصية النفسية، وبالطبع كلما كانت أكثر أولية، كلما كان تنظيم هذا الزلال الحي في كل مثال معطى أكثر أولية » من الواضح أنه كان على الكيميائي والفيزيولوجي الذين يبغون اتخاذ وجهة النظر هذه أن يبتكروا « المبادىء المثالية الخالصة، وأن يعودوا الى علم شيلنغ الطبيعي « التأملي ».

الآن ليس من الصعب فهم ما يحصل عندما يدرك شخص ما جسد شخص آخر لكن بادىء ذي بدء يجب أن ننتقل الى علامات الاقتباس التي تلعب دوراً بارزاً في « فلسفتك » يا سيد بوغدانوف. إنسان لا يرى جسد إنسان آخر يا لها من مادية غير جديرة « بالعلم الطبيعي الحديث »! فهو يرى « الجسد » أي الجسد في علامتي اقتباس، على الرغم من انه يلاحظ علامات الاقتباس فقط إذا كان ينتمي الى المدرسة الميتافيزيقية الوحدوية. empirio monistic والجسد بين علامتي إقتباس يعني أنه « يجب أن يُفهم روحياً، كما يقول المذهب الكانتي، أو نفسياً كما أقول أنا وأنت يا سيد بوغدانوف. « فالجسد ليس إلا الانعكاس الخاص لعقدة تجارب في عقدة أخرى انعكاساً من خلال وسيط البيئة الغير متناسقة. فالنفس (بين علامتي اقتباس ودونها) يسبق كل من « المادي » (وكذلك المادي) و« الفيزيولوجي (وكذلك الفيزيولوجي)

ذلك هو يا سيد بوغدانوف ثقافتك من الكتب.

ذلك هو معنى كل فلسفتك.

وبتعبير أكثر تواضعاً، ذلك هو معنى ما يحمل عنوانك المفخم: الاستبدال المنظم والمقوَّم.

أنت تقول: « من وجهة نظر الاستبدال المنظَّم والمقوَّم تبدو الطبيعة كلها كسلسلة لا متناهية من (العقد المباشرة)، مادتها هي نفس (عناصر التجربة) فيما يسم شكلها بدرجات التنظيم الأكثر تنوعاً من الأخف، متطابقة مع (العالم عبر المحسوس الى الأعلى، متطابق مع (تجربة) الإنسان هذه العقد تؤثر في بعضها البعض فكل (إدراك

للعالم الخارجي) هو انعكاس لعقدة من هذه العقد في عقدة معينة متشكلة: النفسية الفعالة، بينما (التجربة المادية) هي نتيجة العملية المنظمة جماعياً، موحدة بانسجام الإدراكات يعطي الاستبدال نوعاً من الانعكاس المنعكس للانعكاس، مشابهاً أكثر (المنعكس) أكثر من الانعكاس الأول: ذلك أن الايقاع الذي يصدره الحاكي هو إنعكاس ثان للايقاع الذي يدركه، ويشبه أكثر الانعكاس الثاني من الانعكاس الأول: الثلم والنقط على أسطوانة الحاكي »*

من غير المفيد الدخول في نقاش فلسفي مع أي إنسان يشك للحظة في الهيئة المثالية للفلسفة، إذ أنه مخيب للآمال تماماً من وجهة نظر الفلسفة.

قد أنعتك بالطفل السيء لمدرسة ماخ، إذا كان ممكنا مقارنة « عقدة مملة للتجارب المباشرة » مع طفل عابث وخبيث. لكنك، على أية حال، أفشيت من غير تفكير سر المدرسة، معلناً ما كانت المدرسة خجلة أن تقوله على الملأ فقد وضعت « النقاط المثالية على أحرف المثالية التي طبعت « فلسفة » ماخ. أكرر أنك فعلت هذا لأن فلسفة » ماخ (وأفيناريوس) بدت لك وحدوية بشكل غير كاف فقد أحس بأن وحدوية هذه « الفلسفة » كانت وحدوية مثالية. لذلك عزمت على « إكمالها بالروح المثالي. في هذه الحالة، كانت أداة العمل بالنسبة لك نظرية الموضوعية التي ألفتها وبمساعدتها فَبْركت بسهولة كل - هل يمكن أن نقول - مكتسباتك الفلسفية الأخرى. أنت نفسك تعترف بهذا في المقطع القادم الذي يتميز، لسوء حظك، بالوضوح التام، تماماً خلافاً للمقاطع الأخرى التي نتجت عن قلمك الأخرق:

« بما أن تاريخ التطور النفسي يوضح التجربة بارتباطها بالجهاز العصبي وتطابقها المنظم مع القانون، وانها نتيجة تطور مطول، وانها متبلورة فقد تدريجياً من وابل التجارب المباشرة، يبقى لنا فقط الموافقة على أن العملية الفيزيولوجية الموضوعية هي انعكاس لعقدة التجارب المباشرة، وليس العكس. يبقى السؤال الأبعد من ذلك: إذا كانت هذه العملية « انعكاساً »، فهي انعكاساً في أي شيء بالضبط؟ إن الجواب الذي أعطيناه يتطابق مع المفهوم الوحدوي الاجتماعي للتجربة الذي كنا قد تبيناه. وبمعرفتنا للأهمية العالية للتجربة الموضوعية كتعبير على وضعها المنظم اجتماعياً، توصلنا

Empiriomonism, Book II, p. 39.

الى الاستنتاج الميتافيزيقي empiriomonist التالي: الحياة الفيزيولوجية هي نتيجة الانسجام الجماعي «للإدراكات الخارجية للنظام الفعال، كل إدراك فيه هو انعكاس لعقدة من عقد التجارب في عقدة أخرى للتجارب (أو انعكاس في نفسها) بعبارة أخرى الحياة الفيزيولوجية هي انعكاس للحياة المباشرة في تجربة الكائنات الحية المنظمة اجتماعياً*

هذه العبارة الأخيرة: «الحياة الفيزيولوجية هي انعكاس للحياة المباشرة في تجربة الكائنات الحية المنظمة اجتماعيا سهد لكونك مالياً ولكونك ماليا أصلا عكس للمالي، فقط أن ينظر للعمليات الفيزيولوجية كانعكاس للتجارب النفسية المباشرة أكثر المثاليين خلطاً فقط يمكن له أن يؤكد أن الانعكاسات المتعلقة بمجال الحياة الفيزيولوجية هي نتيجة التجربة المنظمة اجتماعياً: أي نتيجة الحياة الاجتماعية.

لكنك بافشاء سر مدرسة النقد التجريبي، لم تضف أي شيء على الاطلاق إلى هذا المذهب «الفلسفي» سوى بعض الأوهام الغير متطابقة والمتناقضة بشكل تام. وبقراءة الإنسان لهذه الأوهام فإنه يخوض تقريباً نفس الشيء الذي «خاضه» تشيخوف عندما أقام ليلة في منزل كوروبوسكا فقد صنعت له فسسا فراساً من الريش بشكل ماهر ذلك أنه كان على وشك ملامسة السقف. «فعندما وقف على كرسي وتسلق الفراش الريشي بجهد، غار الفراش تحته تقريباً حتى كاد يصل إلى الأرض، وخرج الريش من الغطاء الضيق وتطاير في كل أرجاء الغرفة». وكذلك فإن أوهامك التجريبية (الأحادية) «empiriomonist» ترتفع تقريباً إلى السقف، تلك الأوهام المحشوة بمصلحات مقتبسة مختلفة وبالحكمة الزائفة. لكن من اللمسة الأولى للنقد يبدأ الريش بالتطاير في كل الاتجاهات من فراشك الريشي «الفلسفي»، فيما يشعر القارىء بنفسه بسقوطك السريع أنه يهبط الى الأعماق المظلمة للميتافيزيقيا الأكثر ابتذالاً فقط لهذا السبب، من السهل جداً انتقادك، لكنه عمل ممل للغاية. ولهذا السبب تركتك وحيداً السنة الماضية وباشرت بدلاً من نقدك بنقد أستاذك لكن بما أنك ادعيت بأن لها أهمية مستقلة، كنت مجبراً على تناول ادعائك. فقد برهنت على مدى عدم ثبات «نظريتك المتعلقة بالموضوعية»، وإلى أي حد يشوه مذهبك المتعلق «بالاستبدال» الرابطة

* **Empiriomonism,** p. 136, your italics.

الطبيعية للظواهر هذا غير كاف فالتعمق في البحث في فلسفتك هو مجرد هدر للوقت ومن شأن القارىء أن يقيم فلسفتك «المستقلة».

سأضيف فقط نقطة واحدة في الختام. إن الشيء المؤسف ليس أن «عقدة التجارب المباشرة مثلك أنت نفسك أمكن لها أن تظهر في أدبنا، بل أن هذه العقدة استطاعت أن تلعب دوراً ما فيه. لقد قُرأت مؤلفاتك، وطبع المتعلق منها بالفلسفة الى عدة نسخ يمكن للمرء أن يعرف ذلك لو اشتريت وقُرأت وأُقرت فقط من قبل أنصار مذهب الظُلاّمية* الذين لا يستحقون غذاء روحياً أفضل. لكن لا يمكننا التوصل إلى الحقيقة بأن الناس ذوي الفكر المتقدم قرأوا مؤلفاتك وتقبلوها بشكل حدي هذا إشارة سيئة جداً، فهي تشير الى أننا نمر في مرحلة انحطاط فكري لم يسبق له مثيل. فلكي يوافق المرء على أنك مفكر قادر على تقديم مسوغ فلسفي للمذهب الماركسي، فإنه لا يحتاج أن يكون ملماً كثيراً بالفلسفة أو بالمذهب الماركسي. إن الجهل هو دائماً سيء سيء إنه خطر على كل الناس في جميع العصور، وخاصة بالنسبة لهؤلاء الذين يبغون السير قدماً وبالنسبة لهم، إنهم لخطر مضاعف أن تكون جاهلا خلال مراحل الركود الاجتماعي، عندما يُدْعون «لخوض غمار معركة بأسلحة روحية» بطاقة مرايدة إن الأسلحة التي صنعتها يا سيد بوغدانوف غير ملائمة على الإطلاق بالنسبة للشعب المتقدم، هذه الأسلحة لا تؤمن الانتصار بل الهزيمة. والأسوأ من ذلك أنه بمحاربة الشعب المتقدم بهذه الأسلحة فإنه تحول بنفسه الى فرسان رد فعل، ممهداً الطريق أمام الصوفية وكل أنواع الخرافة.

إن هؤلاء في الخارج الذين لهم نفس الآراء هم أنفسهم مخطئون كثيراً في اعتقادهم، كصديقي كوتسكي، بأنه ليس هناك أية حاجة لقرع السيوف من أجل تلك «الفلسفة» المنتشرة في روسيا من قبَلك وماصري التعديلية المنظّرين. إن كوتسكي لا يعرف العلاقات الموجودة في روسيا فهو يبذ حقيقية التي مؤداها أن رد الفعل البورجوازي النظري الذي يسبب الآن فوضى حقيقة صفوف مفكرينا المتقدمين يتم في بلدنا تحت لواء المثالية الفلسفية، وأننا بالتالي مهددين بالضرر الاستثنائي لهذه المذاهب الفلسفية التي على الرغم من أنها مثالية حتى الصميم، فإنها تضع كآخر كلمة في العلم الطبيعي، علماً غريباً عن كل مقدمة منطقية ميتافيزيقية. إن النضال ضد هذه المذاهب ليس

فقط ضرورياً بل واجباً تماماً كوجوب الاحتجاج على « إعادة تقييم القيم » الرجعية التي نجمت عن الجهود المطولة للفكر الروسي المتطور

لقد أردت أن أقول شيئاً عن أملتيك: **مغامرات إحدى المدارس الفلسفية**.
«The Adventures on one philosophical school» (سان بطرسبورغ، عام ١٩٠٨)، إلا أنني أفتقر للوقت ولا بد من التراجع عن هذه الرغبة بالإضافة إلى أنه ليس هناك حاجة كبيرة لتحليل هذه الأملية. أتمنى أن تكون رسائلي الثلاث كافية تماماً لتوضيح مدى علاقة الآراء الفلسفية للمدرسة التي أنتسب إليها بآرائك أنت يا سيدي، ولا سيما آراء أستاذك، ماخ هذا كل ما أريده هناك عدد أكثر من الكافي من الناس المستعدين لمتابعة مناقشات عديمة الفائدة، لكنني لست واحداً منهم. لذلك كان من الأفضل لي أن أنتظر حتى تكتب أنت شيئاً ضدي دفاعاً عن أستاذك أو على الأقل دفاعاً عن « موضوعيتك أنت ونظريتك أنت المتعلقة « بالاسبدال وعدها سيكون لنا حديث آخر!

ج. بليخانوف

كتاب لوتغينو الفرنسي

ليس الوعي هو الذي يقرر الكيبونة، بل الكيبونة هي التي تقرر الوعي. وعند تطبيق هذا على تطور البشرية فإن هذا يعني أنه ليست « نفسية » الإنسان الاجتماعية هي التي تقرر طريقته في الحياة، بل طريقته في الحياة هي التي تقرر « نفسيه هذا شيء معروف جداً بالنسبة لنا في الوقت الحاضر لكن هذا ما يرال لا يعني أنه في كل حالة معينة نعرف العملية التي تقود الى تشكل نفسية معينة على أساس الشكل الخاص للكائن الاجتماعي ليس بطريقة طويلة. فالعديد العديد من جوانب هذه العملية المتعددة الأشكال تصبح مواضيع البحث العلمي. إن التفسير المادي للتاريخ هو الطريقة الوحيدة التي تؤول إلى فهم الحقيقة في ميدان الظواهر الاجتماعية، وهو بلا شك خليط من الاستنتاجات المتوصل إليها حديثاً والنهائية. إن الانسان الذي يبغي أن يظهر نفسه ناهجاً جديراً لهذه الطريقة، لا يمكن أن يكون مقتنعاً بمجرد تكرار أن الوعي هو الذي يحدد الكائن وليس الكائن هو الذي يحدد الوعي بل على العكس، عليه أن يحاول الاكتشاف لنفسه كيف يحصل في الواقع هذا التحدد للوعي من قبَل الكائن. وما من سبيل لفعل هذا سوى دراسة الحقائق واكتشاف علاقتها السببية

أما فيما يتعلق بالمسألة الخاصة بالدين، فهنا أيضاً وبشكل طبيعي، ليس هناك أدنى شك في أن الكائن لا يُحدَّد من قبَل الوعي، لكن حتى هنا ما ترال عملية تحديد الوعي من قبَل الكائن غامضة بالنسبة لنا من عدة نواحي إلا أن كل محاولة جادة لشرح هذه العملية يجب أن يرحب بها وفي الوقت الذي ظهر فيه كتاب لوتغيو الفرسي باللغة الألمانية حوالي أربعة عشرة سة ماضية، كان جديراً بالاهتمام العظيم مى كل إسان مهتم بالمذهب المادي التاريخي لكن حتى عدها كان من الممكن الإشارة الى عدة عيوب حقيقية في الكتاب أما اليوم وعدا عن احتواء الكتاب على عدة

عيوب، فإن الكتاب عتيق الطراز جيداً فلو سئلنا من قبَل السيدة ڤيليسكينا، التي نعرفها على أنها مترجمة جادة وحيّة الضمير، عما إذا كان هذا الكتاب جدير بالترجمة، سنجد في أول الأمر صعوبة في الإجابة، لكن بعد التفكير والتمعن، ربما سجيب سلباً على أية حال، بين العميان ملك. فكتاب السيد لوتغينو هو كتاب فريد عملياً في اللغة الروسية. لذلك فعلى الرغم من كل شيء فإننا ننصح به للقارىء الروسي وللسبب نفسه لا نستطيع سوى التأسف على أن السيدة ڤيليشكينا لم تترجم الكتاب بالإضافة الى أنها مرة ترجمت ڤون بولينز فكتاب المترجم مؤخراً ممل، وفي بعض المواضع، غير مقنع. بالإضافة الى أنه مشوب بعدة أخطاء مطبعية. هذا غير مقنع لقراء لا يعرفون الشيء الكثير عن الموضوع، أي بمعنى أنهم يحتاجون الى مزيد من الإرشاد الحاذق.

لكن دعنا الآن نبدأ بمضمون الكتاب وضع عالم فقه اللغة، السيد لوتغينو لنفسه مهمة جديرة بالثناء، وهي مهمة مناقشة مشكلة منشأ الدين وتطوره من وجهة نظر المذهب المادي التاريخي. إلا أنه للأسف لم يكن مهيأ كفاية للقيام بمهمته على نحو مقنع حتى أنه لم يوضح بشكل تام ما هو معروف بالضبط بالمذهب المادي التاريخي ما يزال هناك عدة تحيزات مادية تشوه آراءه حول الموضوع فهو يقول: «أثبت ماركس وإنغلز خطأ المثالية وأسسا النظرة المادية الجدلية العالمية التي بحسبها نرى الآن في الأحوال الاقتصادية أساس المؤسسات الشرعية والسياسية بالإضافة إلى المفاهيم الأخلاقية والدينية». (ص: ٢٤٩) لكن كيف ذلك؟ أحقاً نفذت النظرة العالمية للناس: أي آراءهم حول نظام العالم بأكمله، بآراءهم حول علاقة «الأحوال الاقتصادية» بالمؤسسات الشرعية والمفاهيم الدينية والأخلاقية؟ بعبارة أخرى، هل المذهب المادي التاريخي هو النظرة العالمية بأكملها؟ بالطبع لا إنه فقط جزء من النظرة العالمية. أي نوع من النظرة العالمية؟ حسناً، من الواضح أنها النظرة العالمية المادية. قال إنغلز بأنه هو وماركس طبقا المادية على تفسير التاريخ بالضبط لكن السيد لوتغيو لا يريد أن يسمع أي شيء عن المادية التي لسبب ما يسميها «المادية المعرفية النظرية»* والتي بصددها يتكلم الكثير عن الهراء الذي لا يمكن هضمه في

---

* My italics.

الصفحات رقم ٢٤٩ و٢٥٠ (الحاشية) و٢٥٢ و٢٥٣ وعدة صفحات أخرى. كل ذلك يوضح أنه لم يكن لديه أية فكرة عن « المادية المعرفية النظرية » وأنه في معرض تكلمه عنها يستعمل كلمات هؤلاء اللاهوتيين - أو كلمات الفلاسفة المتأثرين بهؤلاء اللاهوتيين - الذين هو نفسه بالطبع أنكر آراءهم فيما يتعلق بتأثيرهم على المجال التاريخي وتطرقهم للمسألة الدينية. يسبب له هذا ألماً كبيراً حتى عندما كما يمكن أن نقول - يناقش مسألة الدين. فمثلا، يعتقد بأن « الدين يبدأ على حدود المعرفة أو التجربة » وأنه « كلما اتسع مجال المعرفة، كلما ضاق مجال الإيمان الديني » (ص ٢٤٧). يمكن تقبل هذا بتحفظ شديد الحقيقة هي أنه عندما يصبح حقل الإيمان الديني ضيقاً تحت تأثير التجربة، تأتي تلك الفلسفة التي تقول بأن العلم والدين يقعان في مستويين مختلفين تماماً في مصلحة الدين، ذلك أن الدين يتعلق بالعالم الآخر، بينما يتعلق العلم والتجربة بالظواهر، ولذلك فإن توسيع مجال التجربة لا يمكن أن يضيق مجال الدين إلى حد أن هذه الفلسفة تؤثر على عقل الانسان، ويتوقف حقل الإيمان الديني بالتقلص تحت تأثير التجربة. صحيح أنه يمكن لفلسفة من هذا النوع أن تظهر وتمارس تأثيراً فقط في حالة معينة، وفقط في مرحلة معينة من تطور المجتمع الطبقي، إلا أن هذا لا يغير ولا يبدل الأمور بل على العكس، فإن تحليل تأثير هذه الفلسفة وعلاقته بالدين قد يسمح للسيد لوتغينو الفرصة لإلقاء الضوء على العلاقة بين التطور الطبقي (السبب) والمصير التاريخي للمعتقدات الدينية (النتيجة) إلا أن السيد لوتغينو لم يستفد من هذه الفرصة، وذلك لسبب بسيط هو أنه كان غير قادر على اتخاذ موقف نقدي - المتوقع أن يكون نقدياً - من الفلسفة التي نتكلم عنها ويعود عجزه هذا إلى أنه هو نفسه كان قد وقع تحت تأثير تلك الفلسفة يظهر هذا التأثير عليه في الهراء الذي يصبه في كتابه الذي يتناول المادية « المعرفية النظرية لكن بعد صنع كل هذا الركام من الهراء، ينتقل هو نفسه إلى وجهة النظر المادية في موقفه من الدين بالطبع قد يكون هذا جيداً لو أن الهراء الذي صدر منه لم يشوب رؤيته ولم يعوقه عن هذا التحول المتعمد دون ارتكاب الأخطاء المخالفة للمنطق.

لو أننا لم نفعل ذلك عن قصد، لكان الافتراض الذي ذكرناه لتونا أي أن التجربة تؤول الى تقليص مجال المعتقدات الدينية، قد اتخذ في مؤلفاته شكلاً صحيحاً أكثر بكثير ولكانت ذكرت بأن تراكم المعرفة يريح أرضية المعتقدات الدينية، لكن

فقط بالقياس إلى أن النظام الاجتماعي السائد لا يحول دون نشر المعرفة واستعمالها لنقد الآراء الموروثة من العصور القديمة. هذا تماماً ما تقوله المادية المعاصرة، ويوافق عليه كاتبنا جزئياً على أنه مادية تاريخية، ويبنذها جزئياً تحت اسم المادية المعرفية النظرية.

إنه يبنذها، إن صح التعبير، بجهل مرح ذلك أنه، مثلا، في مناقشة هيغل، يكتب: كانت الأشياء وتطورها، بالنسبة لهيغل، مجرد تأملات مادية (الأفكار) توجد في مكان ما، وليست نتائج تفكيره الخاص، تقريباً تأملات مطلقة لأشياء وعمليات حقيقية (ص ٢٤٩). لا نعرف ما المقصود بالتفكير «المطلق» وبشكل عام نجد هذا المقطع بأكمله يفتقر الى الاتقان الى حد كبير هناك فقط شيء واحد واضح وهو أن السيد لوتغيبو لا يوافق هيغل فيما يقوله ويعتقد بأن الأشياء وتطورها هي «انعكاسات ضرورية للأشياء والعمليات الحقيقية». لكن هذا بالتأكيد ليس سوى «المادية المعرفية النظرية التي ليست الشيء الذي ينزع إليه. يا للخبطة! بعد هذا فقط حاول، من فضلك، أن تناقش المادية مع السيد لوتغينو هو نفسه لا يعرف لماذا

قد يكون من غير الضروري التكلم بكل هذه التفاصيل، لكن فقط من أجل الحالة التالية الممتعة فقد كان السيد لوتغيبو ينتمي إلى الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني. فقد تم نشر كتابه المكتوب بالألمانية، إذا لم تخني ذاكرتي، في عام ١٨٩٤، أي ليس قبل بدء ما يسمى «بتعديلية ماركس» بكثير إن آراءه المتعلقة بالعلاقة بين المادية التاريخية و«المادية المعرفية النظرية» توضح أنه كان تحت تأثير الأفكار الفلسفية التي كانت سائدة آنذاك، ولا تزال سائدة بين أيديولوجي البورجوازية الألمانية. لكننا لا نتذكر أي واحد من منظّري الحزب الذي كان لوتغيبو ينتمي إليه آنئذ مولين أفكاره أدنى اهتمام. من الواضح أن هذا الأمر كان بالنسبة لهم ذو أهمية ضئيلة أو ربما شيئاً طبيعياً تماماً لكن عندما بدأت «تعديلية ماركس، استند هؤلاء الذين قاموا بهذه العملية «مناصري التعديلية» بالمناسبة على تلك الأفكار الفلسفية التي سممت عقل السيد لوتغينو وبالطبع عقول الآخرين هذا دليل على مدى استعداد التعديلية، وكيف وجدت طريقها الى عقول أعضاء الحرب في وقت لم يعبر فيه السيد بيرنستين كالآن عن شكه حول صحة مذهب ماركس إنه لمن الجيد للماركسيين الروسيين عندنا أن يفكروا بهذا فهناك عدد كبير منهم اليوم منشغل بالمتاجرة بالسلع الفلسفية المهربة التي تسربت في وقت ما إلى عقول الديموقراطيين

الاشتراكيين الألمان بواسطة السيد لوتغينو وغيره من المفكرين الغير ثابتين مثله لا شك في أن هناك فقط حارس واحد قادر على مكافحة هذه السلع المهربة: هذا الحارس هو المنطق إلا أن هذا الحارس، على أية حال، غير متوفر ويجب بشكل خاص أن يبقى متيقظاً

وفي انتقالنا لتفحص آراء السيد لوتغينو حول مصدر وتطور المعتقدات الدينية، علينا أن نعرف أنه حتى هنا فإن كاتبنا تغلب نوعاً ما على مهمته الصعبة جداً في تقديم تفسير مادي لذلك المصدر والتطور إذا كان السيد لوتغينو مستعداً في مجال الفلسفة لأن يضيف ماركس وإنغلز الى كنت، فإنه الآن في مسألة الدين يضيفهما إلى ماكس مولير وتماماً كما في المثال الأول، فإنه بذلك يفسد كل الأمر

فهو يقول: «تنبثق الأسطورة فقط من اللغة». (ص ١٢٠) ثم يوضح فكرته هذه - أو فكرة سلطته: ماكس مولر - بإيراد كلمات الآخر «نحن نعرف أن إيوس (الذي يعني باليونانية: الفجر) يتطابق مع سانسكريت أوشاس، ونعرف أن كلمة أوشاس مشتقة من الكلمة الأصل: أواس، التي تعني يُشرق، هكذا فإيوس تعني أصلاً (يشرق الشيء) أو (يسرق هو) أو (تشرق هي). لكن ما هو هذا الشيء؟ ومن (هو) أو (هي)؟ هنا أنت على الفور أمام الولادة الحتمية لما نسميه بالأسطورة، إن ما تدركه حواسنا وما نسطيع تسميته هو فقط النتيجة، إنه إشراق السماء، أو إشراق الصباح التالي، أو انعكاس أشعة الشمس على السحاب في السماء لكن هذا لم يكن ما فكر به القدماء فبعد صياغتهم لكلمة مثل «إيوس التي تعني «الاشراق» أو «الضوء مضوا يقولون أن إيوس عاد، إيوس هرب، إيوس سيعود ثانية، إيوس يظهر من البحر، إيوس هي بنت السماء، الشمس تتبع إيوس، الشمس تحب إيوس، الشمس تقبل إيوس وما إلى ذلك ماذا يعني كل هذا؟ قد تقول بأنها لغة، إنها بالطبع خرافة، وخرافة حتمية (ص ١٣) يضيف السيد لوتغيبو إلى هذه المناقشة قائلاً «يمكن الإجابة على جوهر الأسطورة كما يلي: إنه المرحلة الطبيعية والضرورية لتطور اللغة والفكر إلا أن هذا بالطبع بعيد كل البعد عن كونه تعريفاً ماسباً (نفس الصفحة) إنه في الواقع «غير مناسب» تماماً لكن النقطة الرئيسية هي أنه حتى هذا التعريف الغير المناسب قد يوحي الى السيد لوتغينو سؤالا معيناً يمكن أن يكون قد سأل نفسه - في الحقيقة لا بد من أن يكون قد سأل نفسه هذا

السؤال: أليس من الممكن إيجاز هذا التعريف وفقط القول. الأسطورة هي مرحلة ضرورة في تطور التفكير؟

فلو فكر بهذا السؤال دون تحيز، لرأى بأن هذا كان في الواقع ممكناً فكما يقول أجدادنا القدماء جداً، نقول نحن اليوم: تغرب الشمس، يضيء القمر تذوي الرياح وما الى ذلك لكن عندما نعبر عن أنفسنا بهذه الطريقة، فإننا لا نفكر كما يفكر هؤلاء الأجداد القدماء جداً أن الشمس والقمر والرياح الخ هي كائنات حية تتمتع بالوعي والإرادة إن التعابير متشابهة، لكن المفاهيم المقترنة بها أصبحت مختلفة تماماً ففي الماضي سهلت طبيعة هذه المفاهيم والتفكير بشكل عام تطور الأساطير؛ أما اليوم فإن تلك الطبيعة غير مؤاتية لتعزيز الأساطير، الذي يعني أن مصدر الأساطير يمكن العثور عليه في طبيعة تفكير الانسان البدائي. ليس هناك داع لتكرير ما هي طبيعة التفكير البدائي بالضبط: لقد قلنا لتونا بأن الانسان البدائي بث الحياة في العالم المحيط به فكل المسألة الآن هي فقط التوكيد على سبب كل هذا لماذا يعتبر التفكير شيئاً مميزاً للإنسان البدائي؟ ليس من الصعب الإجابة على هذا السؤال. إن طبيعة التفكير في التحليل الأخير محددة بمخزون التجربة التي تحت تصرف الإنسان. لم يكن لهذا المخزون أية أهمية بالنسبة للإنسان البدائي. لكن عندما وجد هذا المخزون كان متعلقاً بشكل رئيسي بعالم الحيوان. أضحى الإنسان البدائي صياداً في المرحلة الأولى. طبعاً، حتى في تلك المرحلة الأولى من وجوده، كان الإنسان يتعامل مع (الطبيعة) ففي ذلك الوقت، جرب الانسان على نفسه تأثير الحرارة والرطوبة والضوء الخ لكنه بتطبيق هذا العامل على نفسه ومحاولته فهمه وشرحه، فإن الانسان بدافع الضرورة كان عليه أن يحكم ما هو مجهول عن طريق المعلوم وكان المعلوم بالنسبة له، كما قلنا، بالدرجة الأولى العالم الحيواني لما يسمى بالأشياء الحية ليس من العجيب أن ينظر الإنسان البدائي إلى كل الجزء المتبقي الغير معلوم كثيراً للطبيعة كجزء حي فكلما قلت معرفته بهذا الجزء من الطبيعة، الذي تصوره بدافع الضرورة كشيء حي، كلما كان هناك مجال أوسع لاستعمال خياله صنع خياله سلسلة كاملة من الحكايات التي تشرح الظواهر الطبيعية العظيمة بنشاط هذا المخلوق الحي أو ذاك

إن هذه الحكايات هي التي تشكل علم الأساطير إلا أنه يجب التنويه الى أن السيد لوتغينو يخطىء كثيراً في توكيده على الانسان البدائي دائماً يتكلم عن الآلهة

كأشخاص (ص ١٧٠) كما أنه مخطىء عندما يضيف أننا «نحن نعرف لماذا كانت الظواهر الطبيعية المشوهة من قبَل الإنسان ممثلة في شكل الكائنات البشرية (نفس الصفحة) لا يمكن معرفة هذا، طالما أن هذا لا يحصل أبداً وفي شرح الظواهر الطبيعية العظيمة عن طريق فعل المخلوقات الحية، فإن الفعل الوحشي، على الأغلب، أظهر هذه المخلوقات في شكل حيوانات وليس أبداً ككائنات بشرية هذه حقيقة معروفة، ويبدو أنه من المدهش كيف لم يستطع السيد لوتغينو أن يعرفها أو كيف لم يسهدي إليها لنفترض أنه كعالم بفقه اللغة لم يكن لديه بشكل عام أي ميل لعلم الأعراق البشرية (الاثنولوجيا) في الواقع هو نفسه يقول هذا كتابه لكن بالتأكيد هناك حد لكل الأشياء إنك بقولك أن ظواهر وقوى الطبيعة العظيمة كانت مدركة من قبَل الإنسان البدائي فقط في شكل الأشخاص تغلق الباب منهم، مثلاً، حتى ما كان بلا مرية ديناً بدائياً الدين المصري في عصر فاراح

لم يكن ماكس موللر ذو فائدة كبيرة بالنسبة للسيد لوتغينو في محاولته تقديم تفسير مادي للدين. بل على العكس مع علم فقه اللغة (الفيلولوجيا) كاتبنا من إعارة التكنولوجيا الاهتمام الكافي: أي فيما يتعلق بكيف يتسم علم الأساطير بنمو القوى المنتجة وبقوة الإنسان المتزايدة على الطبيعة. نحن ننصح هؤلاء الذين ينوون أن يقرؤوا كتاب لوتغيبو أن لا يسوا هذه الهوة الموجودة فيه

ومن عيوب الكتاب الأخرى: التخطيط الغير ضروري للعرض يصور السيد لوتغيبو مجرى تطور المعتقدات الدينية بطريقة يظهر فيها وكأنه دين «طبيعي «انعكاس اعتماد الإنسان على الطبيعة الذي يمكن فصله بحد محدد جداً عن الدين «الاجتماعي الذي يعد انعكاساً لنفس الاعتماد «على القوى الاجتماعية، التي يعتبر جوهر وسمة فعلها مجهول بالنسبة له (أي بالنسبة للإنسان - ج ب) لكن ليس هناك أي حد فاصل، يمكن برهنة هذا بسهولة عن طريق الملاحظات والتعاريف التي قدمها السيد لوتغينو لذلك فهو، مثلاً، مصيب تماماً في قوله أن مجال الدين هو أضيق بكثير من مجال علم الأساطير فهو يكتب: «ليس كل علم الأساطير ديناً، وفقط تلك الأشياء القادرة على التأثير على شخصية الإنسان الأخلاقية لها الحق لأن توصف بأنها شخصية دينية» (ص.٣٨) هذه الفكرة الصحيحة في ذاتها مصاغة بشكل سيىء إن الدين بالمعنى

الواسع وبالطبع، بالمعنى الأدق للكلمة يبرز في الواقع عندما يبدأ الإنسان الاجتماعي يلتمس العقوبة لأخلاقه، أو بشكل عام لأعماله ومؤسساته من الإله أو الآلهة. لكن الأخلاق هي ظاهرة إجتماعية. لذلك فبتقديس أحكام الأخلاق، وبشكل عام وجود العلاقات الاجتماعية بين الناس، فإن الدين يكتسب بهذه الطريقة هيئة اجتماعية. السيد لوتغيبو هو نفسه يعي هذا فهو يقول: « منذ البداية هناك عامل اجتماعي حتمي للدين في المقارنة بين طريقة الحياة الانسانية وطريقة الحياة الدينية، وبين علاقة الأب بابنه وعلاقة الله بالإنسان. الخ (ص: ١٣٣) بالضبط وبما أن الحال على هذا النحوْ، فإنه لا يمكن تصوير الدين « الطبيعي وكأنه حقبة منفصلة للتطور الديني يمكن تصويره هكذا، كما تريد، لكن، مثلاً، من قبَل تايلر الذي يرى أن الدين وجد (بشكله المختلف الأدنى) حتى عندما لم تبدأ الأساطير بتقديس التعاليم الأخلاقية. أما بالنسبة للسيد لوتغيبو التي يوجد الدين في رأيه فقط عندما تم توحيد علم الأساطير بالأخلاق، فإنه لا بد من أن يكون قد حاول منذ الصفحات الأولى من عرضه أن يكتشف العلاقة بين علاقات الناس الاجتماعية من جهة، وأشكال معتقداتهم الدينية من جهة أخرى إن اكتشاف هذه العلاقة سيكون مفيداً بالنسبة له أيضاً لتوضيح ما يمكن وصفه بدور « العامل الديني في تاريخ البشرية. لكن لوتغينو لم ير أن هناك أية حاجة لتوضيح هذه العلاقة بشكل كبير لا لصالح القارىء ولا لصالحه. لذلك وعلى الرغم من رأيه الخاص، فإن « الدين الطبيعي »، في عرضه، مستقل بشكل واضح عن الشكل « الاجتماعي نفس الشيء ينطبق الدين « المتعلق بعلم الانسان والدين « النفسي هذين « الدينين » أيضاً يقدمها كاتبنا كشيء منفصل ومستقل تماماً ومن أجل التحليل، يفكك العلاقة المشتركة الحية للظواهر، ومن ثم ينسى أن يحفظها من أجل التركيب ليس من المدهش أن عرضه يظهر أنه خالٍ تقريباً من أية علاقة داخلية. يمثل كتابه، بأبوابه المستقلة، مجموعة من الحقائق القيّمة للتفسير المادي « للظاهرة الدينية » - كما هو يطلق عليها اليوم الباحثون الفرنسيون في هذا المجال - لكننا لا نجد أي تفسير متناسق « للظاهرة

لكننا نكرر أن العين الواحدة بين العميان هو ملك هناك مجموعة مختارة صغيرة من الأدب حول هذا الموضوع متوفرة للقارىء الروسي الذي لا يعرف لغات

أجنبية، ذلك أنه حتى كتاب السيد لوتغيسو سيشكل إضافة مفيدة لها على أية حال، لا تضر قراءتها في شيء

أود أن أضيف كلمتين أخريتين. في باب « الدين والأخلاق يدلي السيد لوتغيسو ببعض الاعتراضات على الفكرة التي مؤداها أن الأخلاق يجب دائماً أن تستند الى الدين. فهو يقول - كما قال ديديروت الذي سبقه بمدة طويلة - أن الفائدة التي عاد بها الدين على المرء هي كفائدة العكاز « من الأفضل للإنسان الذي لا يحتاج الى عكاز أن يتخلص منها (ص: ٢٤٠-٢٤١) هذا صحيح لكن يمكن للملاحظة ديديروت الذكية أن تصبح أكثر وضوحاً لو أن السيد لوتغيسو دعمها بالحقيقة المقررة أنه في تاريخ تطور البشرية، ظهرت الأخلاق قبل بدء الانسان في تقديس مبادئها بالإشارة الى إرادة الكائنات الخارقة للطبيعة. طبعاً كان السيد لوتغيسو على علم تماماً بهذه الحقيقة، لكنها لم تتلق معالجة صحيحة في كتابه وبالتالي لا يمكن لها أن تلق ضوءاً كافياً على مسألة علاقة الأخلاق بالدين.

وفي معرض تعليق على الافتراض المعروف بأن « الدين هو مسألة خاصة يقول السيد لوتغينو: « لكي يكون الانسان عضواً في الحزب، يكفيه أن يدرك بأنه يشارك في الآراء والمتطلبات الموضوعة في برنامج الحزب لذلك ففي انتخابات ريشستاغ لعام ١٨٩٣ يمكن للاهوتي مسيحي أن يقف كمرشح رسمي للحرب » (ص: ٢٨٩) بالطبع هذا صحيح إلا أنه يجب الإشارة الى أن برنامج الحزب يعتمد كلية تلك المبادىء التي يعلق عليها أعضاء الحزب أهمية علمية جادة فكل عضو للحزب ملزم أخلاقياً، حسب طاقاته وفرصه، للمشاركة في الدعاية لهذه المبادىء إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ماذا عليه أن يفعل إذا كان في عمله الدعائي يصطدم بجملة الآراء التي تعطي، بمساعدة الدين « الاجتماعي »، تفسيراً لما لا يستطيع هو أن يفسره بوضوح إلا بواسطة الاشتراكية العلمية؟ هل عليه أن يتكلم بعكس معتقداته الخاصة؟ هذا سيكون نفاقاً ألا ينبغي أن يقول شيئاً عن بعض آرائه؟ سيكون هذا شيء من النفاق، إنه بالضرورة نفس النفاق. إن البديل لذلك هو أن تقول الحقيقة، دون أن تضايق الجمهور، متقرباً منهم بلباقة، ربما بطريقة أستاذ، وأن تقول الحقيقة. علينا مرة أخرى أن نتجه بنفس التحفظ الذي علينا أن نلجأ إليه أكثر من مرة في هذا الصدد إن السيد لوتغينو يوافقنا، وهو نفسه يقول ذلك لكنه يذكر ذلك فقط بشكل عابر،

وعندما كان عليه أن يشكل رأيه، يبدو أنه يميل الى اتخاذ الرأي المعاكس. ففي الصفحتين ٢٧٤ و٢٧٥ يكتب: « إن الاهتياج الأكثر تأثيراً هنا هو: تكلم عن ماهيته. المنشأ الطبيعي للدين، والاعتماد الظاهري للمفاهيم الدينية على البنية الاقتصادية للمجتمع، وحقائق تاريخ الكنيسة، والبحث العلمي لجوهر الظواهر، والاخفاق في فهم ما أدى الى ظهور التفسيرات الدينية، كل هذه هي حقائق وبديهيات تطرح كل شك وكل وهم ينجم عن عدم اليقين ». هذا جيد لكن الكاتب يمضي ليناقش بطريقة ما أن الاهتياج يظهر على أنه غير ضروري، وأن « الوهم » متأصل في واقعنا الاقتصادي المعاصر وسيختفي معه. لكن هذه المناقشة شيء سيء تماماً إنه يذكر بمناقشات العدميين والنقابيين، بما أن المؤسسات السياسية تقوم على علاقات الإنتاج، ومن ثم، فطوال وجود هذه العلاقات، يكون الصراع السياسي إما عديم الفائدة أو مضرّاً بالطبقة العاملة. في الواقع، إن مجرى التنمية الاقتصادية للمجتمع المعاصر يشكل نقطة الارتكاز للنشاط السياسي المثمر من قبَل البروليتاريين. إنه من التهور أن لا تستعمل نقطة الارتكاز هذه، وسيكون مجرد هراء، ويمكن قول نفس الشيء عن « الأوهام

إن المثال التالي سيجعل هذه الفكرة أكثر وضوحاً ففي بضعة السنين الماضين كان في الحزب الفرنسي زنجي اسمه ليجينيموس، نائباً من جزيرة ماركينيك. لفقت ألسنة أعدائه الشريرة عنه قصة ذلك أنه خلال الحملة الانتخابية، لم يتكلم ليجينيموس فقط في الاجتماعات، بل لجأ الى الشعوذة ليضمن فوزه في صناديق الانتخاب. نكرر أن هذا لم يكن أكثر من تلفيق خبيث لكن افترض الآن أن هدا صحيح، ما الموقف الذي يجب على الحزب الفرنسي أن يتخذه تجاه هذا الرفيق؟ هل يجب أن يطرده من الحزب؟ لكن هذا سيكون مثال لعدم التسامح المؤذي والغير مشروع، بالإضافة الى كونه مضحكاً، لأن الاعتقاد بالشعوذة يجب معرفته أيضاً كمسألة خاصة. تأمل أن لا يعترض أحد على هذا ومن جهة ثانية، من من الرفاق البيض من العنصريين لن يعتبر نفسه أخلاقياً ملزم بإخباره بالنظرة الأكثر صحة للأسباب الحقيقية للنجاح أو الفشل السياسي؟ من منهم لم يحاول أن يساعد في تحريره في أوهامه الجسيمة؟ فقط الأناس ذوي النية السيئة والتافهين سيرفضون مساعدته. إلا أن الايمان بالشعوذة بلا شك هو الآخر له تفسيره المادي! هذه تماماً هي الفكرة: إن العثور على تفسير مادي لظاهرة تاريخية معينة لا يعني أبداً أنه على المرء أن يتعرف على هذه الظاهرة أو أن يزعم بأن

هذه الظاهرة يمكن إزالتها بالنشاط الواعي للإنسان. ليس الوعي هو الذي يقرر الكائن، بل الكائن هو الذي يقرر الوعي. هذا صحيح، إنه المادية التاريخية لكنها ليست المادية التاريخية كلها يجب الإضافة إلى أنه بالظهور على أساس الكائن، فإن الوعي يعزز التطور الأبعد للكائن. كان ماركس على علم تماماً بهذا عندما عبر عن رأيه المعروف حول الأهمية العظمى «لنقد الدين».

هنري بيرجسون Henry Bergson

هنري بيرجسون الانشاء الابداعي Creative Evolution

ترجمه عن الطبعة الفرنسية الثالثة م. بولغاكوف

موسكو، ١٩٠٩

أطلق هيغل في كتابه « محاضرات حول تاريخ الفلسفة على السوفسطائيين الاغريق اسم « الخبراء في معالجة الأفكار وهنالك مبررٍ كاف لاطلاق هذا الوصف على هنري بيرجسون. فهو خبير حقيقي في هذا الميدان وفي هذا الخصوص خلّف وراءه ارنست ماخ المشهور جيداً لدينا اليوم في روسيا فماخ غير بارع في معظم الأمور حتىّ عندما يكون مصيباً أما ه برجسون فهو يدهشنا دوماً لحذاقته حتى عندما يكون مخطئاً وقراءة مؤلفاته فيها كثير من المتعة، تماماً مثل المتعة التي نجدها في مشاهدة أداء لاعب جمباز لأحسن عروضه.

ويشبه ه بيرجسون السوفسطائيين أيُضاً في هذا المجال بأن النتيجة الايجابية لمعادلاته الفريدة في المنطق ضئيلة إلى حد كبير أضف إلى ذلك أن هذه النتيجة سلبية عندما يحاول بيرجسون أن ينظر إلى المسائل الاساسية المتعلقة بالميتافيزيقيا ونظرية المعرفة من وجهة نظر جديدة فقد يبدو هذا للوهلة الأولى غريباً وبالطبع قد يتساءل المرء لماذا يكون انسان يتمتع بمرونة كبيرة في التفكير ويتمع بالإضافة إلى ذلك بمعرفة واسعة ومتنوعة، عديم الإنتاج فكرياً؟ إلا أنه بالقيام بفحص عن كثب، يغدو السبب واضحاً تماماً

لم يكن برجسون يحب الطرق المألوفة، فكان يبذل ما في وسعه لابتكار طريق جديدة خاصة به، إلا أنه بالتأكيد لم يظهر أية اصالة. ومع ذلك فكانت أصالته مقتصرة فقط على مسائل التفصيل، على الرغم من أن جهوده في هذا المجال كانت في بعض الأحيان كبيرة بحق. إلا أنه، بالاجمال، كان قادراً على تحرير نفسه من النزعة إلى المثالية السائدة اليوم بين الفلاسفة. هذه النزعة إلى المثالية، التي لا يستطيع برجسون الهروب من تأثيرها على الرغم من كل أصالته، تقلل من شأن جميع نتائج بحوثه المتميزة تماماً بطريقتها الخاصة. فهو، في الحقيقة، ضحية عجزه هو عن وضع نهاية لمثاليه. بهذا المعنى، يعتبر مثاله مبور للغاية.

ولتفسير أهمية هذا المثال بشكل أفضل، سلفت انتباه القارىء إلى ما يمكن أن يوصف بالعنصر المادي في آراء برجسون

فمثلاً في الصفحة (٩٩) من كتابه **التطور الإبداعي** (Creative Evolution) نقرأ ما يلي: «يصنع النبات تراكيب عضوية وتراكيب غير عضوية وكقاعدة، تساعدها هذه القابلية للاستغناء عن الحركة وبالتالي عن الشعور إن الحيوانات المجبرة على الذهاب بحثاً عن قوتها، تطورت باتجاه النشاط الحركي وبالتالي باتجاه واسع أكثر فأكثر، وباتجاه وعي متميز أكثر فأكثر (ص٩٩). هذا يعني أن نمو الوعي مشروط بحاجات الصيرورة طبق هذه الملاحظة، التي تعتبر أحياناً مجرد ترجمة إلى لغة علم الإنسان المعاصر لإحدى أفكار أرسطو الأكثر عمقاً، على تفسير نمو الفكر الاجتماعي وستحصل بذلك على نظرية المادية التاريخية. وفي الحقيقة يقترب برجسون من هذه النظرية تماماً، ويمكن القول بأنه واحد من أنصارها؛ فهو يكتب: «أما بالنسبة للذكاء البشري، فقد لوحظ بأن الإبداع التقني كان منذ البداية سمته الأساسية، ذلك أنه حتى اليوم فإن حياتنا الاجتماعية تنجذب حول صنع واستعمال الأدوات الصناعية، ذلك أن الاختراعات التي تميز كالمَعْلَمْ طريق التقدم كانت أيضاً قد اقتضت اتجاهها (ص.١١٨-١١٩) هذه هي إحدى المبادىء الاساسية للمادية التاريخية. لكن كما يتضح بالاشارة الى حاشية صفحة (١١٩)، فإن برجسون كان ملماً فقط بالتنوع المألوف للمادية التاريخية التي يعرضها ب لاكومب في كتابه الاساس الاجتماعي للتاريخ (Sociological Foundations of History). بقيت مادية ماركس التاريخية مجهولة تماماً

لبرجسون، وإلا لما كان قد نسب إلى لاكومب ما كان ماركس قد حقق سابقا وعلى نحو أفضل وبسبب كونه غير دارياً بالمادية التاريخية بتشكلها الكلاسيكي، فإن برجسون لم يسطع أن يسوعب الأهمية الصحيحة لتغير تتابع علاقات الانتاح في عملية تطور المجتمع البسري فقد اعتقد بأنه «في آلاف السنين سنرى فقط الخطوط الرئيسية للعصر الحاضر إذا ما نظرنا إليها عن بعد. فمعاركنا وثوراتنا سخبر عن القليل معتقدة انها ما تزال مذكرة؛ إلا أننا قد نتكلم عن المحرك البخاري وسلسلة الاختراعات المختلفة الأنواع التي لحقتها كما نتكلم عن البرونز أو الحجر المكسر. قد يفيد هذا في تحديد عصر ما (ص.١١٩) هذه النظرة ضيقة جداً ليس هناك ثورتان مسابهتان أما بالنسبة للثورات المتعلقة بالإنتاج والتي سم بكليها أساليب الإنتاح المختلفة، فإنها خطوط رئيسية في تاريخ التطور الاجتماعي، ذلك أنها لن «تُظهر الكثير» لأي مؤرخ جاد النقطة الاساسية هنا هي أن برجسون يُعَّرف «الذكاء التام على أنه: «القدرة على صنع واستعمال الأدوات غير العضوية (ص ١٢٠ أحرف برجسون المائلة) هذا يعي أنه كان لفكرة كون وسائل الانتاج تلعب دوراً حاسماً في تطور البسرية بالنسبة لبرجسون أهمية معرفية، لكن ليست تماماً أهمية اجتماعية. ليس هناك ما يدعو الدهشة في هذا إذا كان الوعي في كل الحيوانات بالإجمال نتاج نشاط، كما رأينا، فإنه من الطبيعي أن تكون قدرة الفهم عند الإنسان، كما يقول برجسون، ليست إلا «ملحقاً لقدرة العمل (ص٣ أحرفنا المائلة) لا يمكن أن يكون غير ذلك، إذ أن الفكرة الثانية ليست إلا حالة خاصة للفكرة الأولى على أية حال، من الطبيعي أيضاً أن تكتسب نظرية المعرفة شكلاً مادياً من وجهة النظر هذه المادية. يقول برجسون: «لا يمكن للعمل أن يتم في اللاواقع (ص٥) لذلك فإن المجادلات المعاصرة كتلك التي لا نعرفها والتي لا تستطيع معرفة جوهر الأشياء والتي تقول بأننا يجب ان نقف عند المجهول وما إلى ذلك، لا أساس لها يقول برجسون: «أعترف بأنه قد يبقى العقل الذي خُلق ليفكر ويحلم، خارج نطاق الواقع، وقد يشوه أو يغير الواقع، لعله حتى يصيغه كما نصنع أرقام الناس والحيوانات ذلك أن خيالنا يقتطفها من السحاب إلا أن العقل الذي يميل إلى أداء فعل ما وإتباعه برد فعل، شاعراً بدافعه بحيث يحصل فوراً على انطباعه المتحرك، هو عقل يتناول شيئاً ما من العالم المجرد (ص ٥) قد تثير كلمة مجرد شيئاً من الالتباس نعتقد انها خارج الموضوع هنا لكن بما أننا لا نريد

الدخول مع برجسون في بحث اصطلاحي، فإننا نوافقه عن أنه مصيب فلن نستطيع التأثير على الطبيعة الخارجية لو كانت بعيدة عن مساول معرفتنا لقد أعطت فلسفة ماركس وإنغلر المادية تفسيراً جيداً لهذا فيما مضى دعنا نتابع يؤكد برجسون أن المعرفة «تعدو مترابطة حيث يوجه النشاط إلى «الصاعة» (كما هو الحال مع ج.ب) (نفس الصفحة) هذا أيضاً صحيح جداً مرة أخرى، إن الاستنتاجات التي يمكن التوصل إليها هي استنتاجات مادية بحتة. فلو أراد برجسون أن يتوصل إلى هذه الاستنتاجات وأن يتبعها متى يصل إلى نهاية مطقية، لاستطاع بلا شك أن يلقي ضوءاً حياً على أهم مشكلات نظرية المعرفة، وذلك بميله القوي وقدرته البارزة على التفكير المنطقي إلا أنه لم يكن لديه أدنى رغبة في أن يفعل ذلك إنه مثالي مقتنع، ليس علم الفيزياء بالنسبة له إلا مجرد «انعكاس للنفس وبالتالي فإنه بحوثه الواعدة بالكثير حول نظرية المعرفة تنتهي إلى هراء مبتذل، وبدلاً من الحصول على نتائج جديدة، نتلقى مه فقط Petitio Principili المثالي القديم والمألوف

إن اجحاف برجسون لصالح المثالية يعارض المبادىء التي نجح في تشكيلها عند اعتماده على هذه المقدمات المنطقية المادية لذلك فبعد أن عرف قدرتنا على الفهم بأنها مجرد ملحق لقدرتنا على العمل، هرع إلى الإضافة بحجة المريد من التحليل بأنه «في الواقع ليس هناك أشياء، بل هناك فقط أفعال (ص.٢١١ أحرفنا المائلة) هذا أمر جوهري جداً لكن إذا كان هذا صحيحاً فإنه لا شك بأن برجسون لم يبق لديه أي شيء إلا أن يناشد الوعي، وهذا ما فعله «فالوعي بالنسبة له «مبدأ أساسي (ص ٢٠٢) حقاً، فهو يقول بأنه يستعمل كلمة «الوعي من أجل إيجاد كلمة أفضل. «إلا أننا لا نعني الوعي الضيق الموجود في كل واحد منا (نفس الصفحة) إلا أن هذا التعريف لا يحتوي على أي شيء جديد ولا يحسن الأمور، بل، في الحقيقة، يريدها سوءاً إن وعي الإنسان الخارق للطبيعة هو أسطورة، وقد يقنع الإشارة إلى هذا الوعي مشاعر المؤمن الدينية، إلا أنه قطعاً غير جدير بكونه أساساً للفلسفة التي هي، في الحقيقة، غريبة عن الدوغماتية.

وعند عودة برجسون إلى ميدانه المثالي بعد جولاته المادية، يقول بأن للعقل قدرة على معرفة الواقع من جانبه الخارجي فقط وان هذه المعرفة ليست معرفة حقيقية (راجع، مثلاً، ص.١٦٧) فالمعرفة الحقيقية، أي معرفة الواقع من جانبه الداخلي،

يمكن الحصول عليها فقط من الفلسفة التي تتجاوز حدود العقل وتعتمد على الحدس ليس هناك ضرورة كبيرة للإشارة بأن هذه التفكير يفتح الباب على مصراعيه للخيال. وفي مجادلته بأنه « يجب على الفيلسوف أن يذهب إلى أبعد مما توصل إلى العالم (ص ٣١٧) يخترع قصة فلسفية يمكن استنباط طبيعتها وفحواها من المقطع التالي:

« لنتخيل باخرة مليئة بالبخار على ضغط عال، وعلى جوانبها هنا وهناك يوجد صدع ينفذ منه البخار في أنبوب، فالبخار المرمي في الهواء مكثف تقريباً كله في قطرات صغيرة تسقط، فهذا التكثف وهذا السقوط فقط يمثل خسارة شيء ما، أو انقطاعاً أو عجزاً إلا أن جزء صغير من أنبوب البخار يستمر غير مكثف لبضع ثوان، فهو يحاول أن يزيد القطرات التي تتساقط، فينجح في تأثير سقوطها هكذا فمن خزان الحياة الهائل، لا بد للأنابيب من أن تندفع خارجاً دون توقف، فكل قطرة تسقط منها هي عالم. يمثل تطور الأنواع الحية في هذا العامل ما يستمر من الاتجاه البدائي للأنبوب الأساسي، والدافع الذي يستمر نفسه في اتجاه المادية المعاكسة (ص. ٢١١)

فإن لاحظت بأن هذه المقارنة ليست صحيحة، كأية مقارنة أخرى، فإن برجسون سيوافقك على الفور فهو يقول: « ولكن دعنا لا نستمر في هذه المقارنة، لأنها ستعطينا صورة ضعيفة وخادعة عن الحقيقة

إن الحياة هي عمل ابداعي، و« حيوية (Elan). والمادة (توقف) الحيوية، أي فيها توقف العمل الابداعي نحن متأكدون بأن العديد من القراء الروس الآن سيجدون هذا سهل الفهم وعويص في نفس الوقت، ونحن نهنئهم على هذا ونتمنى لهم تعمق أكثر، تبعاً لإرشادات برجسون، في جوهر الحياة المرئي من خلال مظهرها الداخلي. ونحن سنقدم لأولئك الذين لم ينشدّوا إلى النزعة الفلسفية الحاضرة إلى المثالية، في ختامنا لهذا الاستعراض الطويل، ملاحظة إلى أن برجسون في فلسفته الحدسية قد قام بارتكاب غلطتين كبيرتين.

أولاً إن محاولته لمراقبة عملية تشكل الواقع من مظهره الداخلي قد حكم عليها بالفشل الذريع، ولا يمكن أن يخرج منها شيء سوى ضباب كثيف من التصوف والتأمل المبهم. لماذا؟ إن سبينوزا قد قدم الجواب في المقترح ٢٣ من الجزء الثاني من كتابه Ethnics.

ثانياً إن عملية الصيرورة التي قال برجسون عنها الكثير قد فهمها بصورة أحادية الجانب: فعامل الوجود فلسفي تماماً وهذا بالطبع يسهل عملية حل «العالم المادي» التي يتبناها برجسون من أجل مصلحة مثاليته الغربية؛ ولكنه بهذا يحول الديالكتيكية الجدلية إلى مجرد سفسطة بسيطة، كما هو واضح تماماً من الفلسفة الإغريقية.

كتاب السيد ق. شولياتيكوف Mr. Shulyatikov

ف. شولياتيكوف «تبرير الرأسمالية في فلسفة أوروبا الغربية»

موسكو، ١٩٠٨

كتب السيد شولياتيكوف: «اتُخِذَ موقف تقليدي تجاه الفلسفة في الأوساط الفكرية، حيث نظر إلى الفلسفة على أنها ضرب من الخصوصية Privatsache، أي مجال ما حيث يمكن للمرء أن يمارس الحكم الشخصي والتقييم الشخصي والابداع الشخصي جرى التوكيد في هذه الأوساط على أنه حتى أكثر الاختلافات جذريةً في المسائل الفلسفية هي بلا ريب دليل على وجود تضادات اجتماعية تتمثل الأفكار الفلسفية في كونها مرتبطة بشكل غير ملائم وضعيف مع الاساس الطبقي لذلك فإن الدفاع عن وضع طبقة معينة لا يفترض بالرأي المؤيد بشكل عام تأييد مدرسة فلسفية معينة. بل على العكس يسمح في هذه الحالة بحرية كبيرة للاختيار (ص ٥) بالنسبة للكاتب، هناك آراء مشابهة جرى تأييدها من قبل عدد كبير من الماركسيين.

«فهم مقتنعون بإمكانية وجود تنوع للآراء الفلسفية المتنافرة في صفوف الطليعة البروليتارية، أي أنه لا يهم كثيراً ما إذا كان الايديولوجيون البروليتاريون يصحون بالمذهب المادي أو بعلم الطاقة، بالمذهب الكانتي الحديث أو المذهب الماخي لقد اعتُقد بأن الفلسفة هي أمر بريء تماماً (ص.٥)

يرفض السيد شولياتيكوف بشكل تام الفكرة التي مؤداها ان الفلسفة هي شيء «بريء»، ويعتقد بأن هذا الاعتقاد هو خطأ ساذج ومؤسف للغاية فهو يقول: «ليست الفلسفة استثناء يبعث السرور، فعلى المستويات التأملية العالية، تبقى البورجوازية

صحيحة بالنسبة لنفسها فهي لا تتكلم عن أي شيء آخر سوى مصالحها الطبقية وآمالها الخاصة بها مباشرة، إلا أنها تتكلم بلغة غريبة جداً صعبة الفهم. إن كل المصطلحات والصيغ الفلسفية المستعملة من قبَل الطبقة البورجوازية دون استثناء مثل: «المفاهيم «الأفكار «الآراء»، «العقائد»، «الأحاسيس»، «المجردات و«الأشياء في ذات نفسها «مفهوم الأشياء في ذات نفسها «الظواهر «الجوهر «الأساليب «الخواص»، «الذوات»، «الأشياء»، وكل هذه «الأرواح»، و«العناصر المادية و«القوى و«الطاقات كل هذه المصطلحات تفيد في الدلالة على الطبقات والجماعات والمراكز الاجتماعية وعلاقاتها المتبادلة، إن معرفة النهج الفلسفي لمفكر من المفكرين البورجوازيين هو الحصول على صورة للبنية الطبقية للمجتمع، مرسومة بمساعدة إشارات مألوفة وإعادة تكوين مهنة اجتماعية De foi لمجموعة بورجوازية معينة (ص ٦٠)

نجد في ملاحظات كاتبنا هذه ذرة من الحقيقة ممزوجة بخطأ «ساذج» فادح طبعاً، من الأنكى الاعتقاد بأن الأفكار الفلسفية ليست مرتبطة بأساس «طبقي لكننا لا نعرف بشكل جلي تماماً لماذا «لا تتكلم البورجوازية على المستويات التأملية العالية عن أي شيء سوى مصالحها وآمالها الطبقية الخاصة بها مباشرة». بالاضافة إلى التفكير في هذه الأمور المباشرة، ماذا هنالك من شأنه أن يمنع ممثلي البورجوازية المفكرين الذين يجثمون على هذه المستويات العالية من التفكر أيضاً في المصالح والآمال الأبعد نوعاً ما؟ صحيح أن مهمة الباحث تكون مبسطة أكثر بكثير لو أنه اقتضى بأن تعبر الأفكار الفلسفية لطبقة معينة بشكل دائم فقط عن المصلحة المباشرة لتلك الطبقة. لكن البساطة هي أبعد ما تكون عن كونها فضيلة. سنرى الآن هذا من المثال الذي يورده السيد شولياتيكوف نفسه

«لذلك» فإن السيد شولياتيكوف الذي يعتبر نفسه «فيلسوفاً ماركسياً - وذلك لأن الفلسفة تعبر بشكل واضح عن المصالح المباشرة للبورجوازية - يفترض بأنه «يجب طرح المسألة بتصميم». فهو يقول: «يجب أن لا تتقلص مهمة الفيلسوف الماركسي إلى تغيير تفاصيل مثل هذا النمط من الصور لا يمكن تقبل هذه الصور كشيء يمكن استعماله وتنسيقه مع النظرة البروليتارية العالمية. هذا يعني السقوط في الانتهازية: أي محاولة جمع ما لا يمكن جمعه. إن المهمة التي تواجه الفيلسوف الماركسي هي في نظرنا

شيء مختلف تماماً هذه المهمة تتطلب، قبل الانشغال في تشكيل النظريات الفلسفية، إعادة تقييم المفاهيم والمناهج الفلسفية المنبثقة عن وجهة النظر الموجزة أعلاه (ص.٧٠)

نلاحظ بأن «فيلسوفنا الماركسي ينوي تحقيق ثورة كاملة، وهذا جدير بالثناء لكن من المعروف ان الطريق إلى جهنم ممهد بنوايا طيبة. سنرى كيف يحاول السيد شولياتيكوف تحقيق نواياه الجديرة بالثناء

وعند انكبابه على تقييم القيم الفلسفية، لاحظ بأن القليل تم إنجازه في هذا المجال، على الرغم من أن «المحاولة المتألقة الاولى لإعادة هذا التقييم جرت منذ بضع سنين ماضية». وهنا كان في ذهنه مقالة السيد أ.بوغدانوف «الفكر الفاشتي» المنشورة في مجموعة مقالاته **نفسية المجتمع** (The Psychology of Society). كان السيد شولياتيكوف مقتنعاً بأن المقالة المعينة تفتح الباب إلى عصر جديد في تاريخ الفلسفة. فبالنسبة له، «بعد ظهور هذه المقالة، فقدت الفلسفة التأملية كل حق لها في العمل بمفهومَيْها الاساسيين الاثنين: (الروح) و(الجسد). تم التعارف على أن هذه المفاهيم تشكلت على أساس خلفية العلاقات الفاشتية وعكس التناقض بين هذه العلاقات التناقض الاجتماعي: أي التناقض بين (الطبقات العليا) المُنَظِّمَة و(الطبقات الدنيا) المُنَفِّذَة. وبثبات مذهل لم يصغ النقاد البورجوازيون إلى عمل هذا الماركسي الروسي»... (نفس الصفحة).

وسرعان ما سنكتشف كم كانت الأفكار التي اقتبسها السيد شولياتيكوف من مقالة السيد بوغدانوف «المتألقة» قيمة. نشعر الآن بضرورة تركيز انتباه القارىء على الظرف التالي. يرى السيد شولياتيكوف أن مقالة السيد بوغدانوف تسلب الفلسفة التأملية من «حق» العمل بمفهومي: «الروح و«الجسد دعنا نسلّم بأنها فعلت ذلك بالفعل. هل من المؤكد بأن ماركس هو الآخر «عمل» بهذَيْن المفهومين؟ لا غرو في أنه فعل ذلك بطريقته الخاصة ناظراً إليهما من وجهة نظر إنسان مادي، إلا أنه مع ذلك «عمل» بهما لذلك ينبثق السؤال التالي: ما المصير الذي أصاب فلسفة ماركس المادية مع ظهور مقالة السيد بوغدانوف المبعثرة؟ هل كانت هذه الفلسفة هي الاخرى مسلوبة من «حق» العمل بطريقتها المادية الخاصة بمفهومي: «الروح و«الجسد»؟ إن لم

تكن، فإنه من الواضح أن مقالة السيد بوغدانوف لم تفتح إطلاقاً الباب إلى عهد جديد وإن كان الجواب إيجاباً، فإنه لا يقل وضوحاً بأن «الماركسي الروسي الذي يعتمد عليه السيد شولياتيكوف ميَّز نفسه بالفلسفة الماركسية هو ماركسي من نوع خاص جداً لا يتشكل مذهبه الماركسي من أتباع ماركس بل من دحضه. وهذه هي الحالة بالفعل، «فالماركسي الروسي الذي ألهم السيد شولياتيكوف هو من بين أنصار إيرنست ماخ نفسه الذي يدرج السيد شولياتيكوف اسمه في قائمة الايديولوجيين البورجوازيين (راجع الباب: النقد التجريبي Empirocriticis ص.١٣٢-١٤٧).

دعنا الآن نرى ماذا تعلم السيد شولياتيكوف من هذا الماركسي الغريب الذي كان من أنصار فيلسوف بورجوازي.

يا له من تناقض اجتماعي أول من نوعه عرفه التاريخ: ذلك التناقض بين المنظِّم الرائد والفرد العادي في المجتمع ينفذ أوامره في البداية لم يعدو هذا التناقض كونه تناقضاً في الأدوار ومع مرور الأيام أصبح يشير إلى شيء أكبر من ذلك. فظهر عدم التكافؤ الاقتصادي، وتحول المنَظِّمون بشكل تدريجي إلى مالكين لأدوات الإنتاج التي كانت فيما مضى ملكاً للمجتمع ومقابل هذا، وكصدى للتقسيم الطبقي الاجتماعي المتصاعد، تقولب مفهوم المبدئين المتناقضين: الروح والجسد (ص.١١)

أولاً من الخطأ تماماً القول بأن التناقض الاجتماعي الأول الذي عرفه التاريخ كان ذلك التناقض بين المنظِّم الرائد والفرد العادي في المجتمع المنَفِّذ لأوامر الرائد ولد التناقض الاجتماعي الأول كتضاد بين المرأة والرجل. طبعاً أنا لا أشير بقولي هذا إلى التقسيم الفيزيولوجي للعمل بينهما بل إلى التقسيم الاجتماعي (السوسيولوجي) وقد ترك تقسيم العمل هذا طابعه على تركيب المجتمع البدائي بأكمله وعلى نظرته العالمية بأكملها لكن فكرة (الروح) لم تنبثق من هذا التقسيم للعمل وقد أثبت علم الاعراق البشرية أصل هذه الفكرة بشكل جيد للغاية. إن كل الحقائق الجديدة التي حصل عليها هذا العالم تؤكد صحة نظرية تيلر المتعلقة «بمذهب الارواحية التي تقول بأن الانسان البدائي يبث الحياة في كل الطبيعة وأنه يفهم الروح، التي يفسر حضورها أو غيابها كل الظواهر الطبيعية، على أنها الشيء غير الظاهر للحواس في الظروف العادية. إن الموت والنوم والاغماء هي من بين الظواهر التي تُسَهل أكثر من غيرها ظهور مفهوم الروح إلا أن النوم والموت والاغماء ليست حصيلة تناقضات اجتماعية، بل حصيلة تركيب الانسان

الفيزيولوجي ذلك أن تفسير أصل مفهوم الروح بالتناقضات الاجتماعية هي إساءة استعمال الطريقة التي تَعِدُ باكتشافات بالغة القيمة في المستقبل، لكن استعمالها عملياً يقتضي وجود شرطَيْن ضروريين: أولاً وجود قدرة معينة للتفكير بشكل منطقي، وثانياً معرفة الحقائق. للأسف، علينا الاعتراف بأن عمل السيد شولياتيكوف يفتقر بشكل واضح إلى هذين الشرطَيْن.

رأينا لتوّنا مدى سوء معرفته للحقائق المتعلقة بتاريخ البشرية البدائي، فيما تُظهر تأملاته الخرقاء حول «براءة» الفلسفة مدى عدم كفاءته للتفكير المنطقي بعد كل شيء، يفيد التوكيد على أن «كل المصطلحات الفلسفية دون استثناء» في الإشارة الى الطبقات والجماعات والمراكز الاجتماعية وعلاقاتها، لا تفيد في التقليص من أهمية المسألة البالغة الى شيء بسيط يمكن تعريفه فقط بنعته بـ«Suztalian». لا تشير هذه الكلمة إلى «طبقة اجتماعية» ولا إلى «جماعة أو «مركز بل فقط إلى العناد ليس هناك أدنى شك في أن لتقسيم المجتمع إلى طبقات كان «في المرحلة الأخيرة بتعبير إنغلز نتيجة تطور المجتمع الاقتصادي. إلا أن التأثير شيء، والانعكاس المباشر شيء آخر زد على ذلك أن القول بأن التطور الاقتصادي لظروف المجتمع «في المرحلة الأخيرة» وكل الجوانب الأخرى لتطوره هو الاعتراف بالتحديد بهذه الكلمات الأربع: «في المرحلة الأخيرة بوجود عدة «مراحل متوسطة تؤثر في بعضها البعض. هكذا وكما ترى، نصل إلى طريقة من القوى بالغة التعقيد لا تخضع في البحث فيها بساطة«Suzralian» لأي شيء سوى النتائج الأكثر إضحاكاً قَدم لنا السيد شولياتيكوف لتوه مثالاً لبساطة «Suztalian» هذه. فهو يرى أنه عندما كتب كانْت عن الأشياء كما هي في ذات نفسها وعن الظواهر، لم تكن تدور في ذهنه الطبقات الاجتماعية المختلفة فقط، يكتب السيد شولياتيكوف:

«يبدو العالم بالنسبة لأفيناريوس ككتلة من جمل عصبية مركزية. (المادة) مجردة إلى حد كبير من كل (الخواص) (الأساسي)، منها و(الثانوي)، التي تعتبر فيما مضى صفات غير قابلة للتحويل. لا شك في أن كل شيء في (المادة) محدَدٌ (بالروح) أو محدد بالجملة العصبية المركزية إذا ما استعملنا مصطلح مؤلف كتاب **نقد التجربة الخالصة** (The Critique of Pure Experience) (ص. ١١٤). لماذا يعتقد أفيناريوس بهذا؟ ها كم السبب: «الرأسمالية المعاصرة المخاتلة فبالنسبة لأصحاب رؤوس الأموال ليس

هناك نوع واحد من العمال، فاليوم هناك عمال يزاولون مهنة معينة ومهارة معينة، وغداً سيزاولون مهنة أخرى ومهارة أخرى، فالعامل اليوم إيڤان، وغداً بول أو جاكوب. .» هذا كفاية. هذا جيد كفاية حتى أننا نسأل أنفسنا هل السيد شولياتيكوف يمرح؟ لعله يكتب محاكاة تهكمية للمذهب الماركسي كمحاكاة تهكمية، كتابه لاذع جداً ويدل على موهبة لكنه، بالطبع، مجحف تماماً

وختاماً علينا بالتنويه إلى أننا ما زلنا ندور في ظلمة حالكة لا نعرف ما إذا كانت فلسفة كارل ماركس وفريدريك إنغلز المادية «مباحة بين صفوف البروليتاريين الواعين للتقسيم الطبقي

عن ما يسمى بالمساعي الدينية في روسيا
المقالة الاولى عن الدين

I

(إن السؤال الذي نحن بصدد مناقشته يتعلق بما هو معروف بالمساعي الدينية الجارية الآن في روسيا إذا لم أكن مخطئاً هذا هو أحد الموضوعات الملحة. كتب السيد الكسندر يابلونوفسكي قبل وقت قصير، في كتابه **كيفسكايا ميسل**(Kievsk: ya Mysl) (رقم ١٥١): «يتوزع اهتمام المجتمع في قطرنا إلى ثلاث نواحي، ويركز على مناشدة الإله والفن الإباحي والصراع للأسف، يبدو هذا إلى حد كبير مشابهاً للحقيقة. لم أهتم في حياتي بالصراع ولم أشعر بأي ميل للأدب الإباحي لكن «مناشدتنا الإلهية المعاصرة تبدو لي بالفعل أنها تسوغ اهتماماً جاداً، وأحب أن أعبر عن الانعكاسات التي أوحى بها هذا الاتجاه ولا يزال يوحيها

من المفيد هنا ذكر التحفظ التالي:

إن س.ن. بولغاكوف، الذي يعتبر واحداً من أفضل المناشدين الإلهيين في قطرنا والمشهور بانسحابه الديني من «المذهب الماركسي إلى المذهب المثالي» - وعلاوة على ذلك، كبعد دير ساروفسكيا، في الواقع - كتب في مجلة **ڤيكي**(١٧٣) Vekhi التي صدرت مؤخراً الطبعة الثالثة منها، والتي لا شك في أنها أحرزت «نجاح فضيحة»، ربما ليس هو أكثر

«أكثر شيء ملفت للانتباه حول الإلحاد الروسي هو عدم جديته، كذلك اللااحترام الديني الذي قُبلَ به، وحتى الوقت الحاضر، فإن المشاكل الديسية بكل أهميتها وإلحاحيتها الهائلتين والفريدتين لم تكن واضحة ومفهومة بالنسبة «للمجتمع

الروسي المثقف الذي كان بشكل عام مهتماً بالدين بقدر اهتمامه بعلم السياسة أو انتشار الإلحاد. تُظْهر طبقة المثقفين (الانتلجنسيا) في قطرنا تجاهلاً مذهلاً للأمور الدينية أنا لا أقول هذا كاتهام، إذ أنه قد يكون هناك مبرر تاريخي كاف، بل أريد من هذا تشخيص وضعهم الفكري أما فيما يتعلق بمسألة الدين، فان طبقة المثقفين (الانتلجسيا) لم تتخلص بعد من المراهقة، فلم تفكر بعد بشكل جاد بالدين»

يجب الاعتراف بأن هذه هي الحالة. ولهذا السبب لم أتردد في إيراد هذا المقطع الطويل. فمذهبنا الإلحادي هو بحق عديم الاحترام، ويتصرف مثقفونا بالفعل كمراهقين فيما يتعلق بالدين. ما يقوله السيد بولغاكوف هو الحقيقة، لكنه ليس كل الحقيقة لقد نسي أن يضيف بأن التجاهل في الأمور الدينية لا يتجلى في قطرنا فقط بهؤلاء الذين يعلنون مذهب الإلحاد، بل يتجلى أيضاً في هؤلاء الذين يشغلون بشكل أو بآخر «بالمناشدة الإلهية و«صنع الآلهة». «فمناشدو الآلهة عندنا و«صانعوا الآلهة هم الآخرون لم يفكروا بعد بشكل جدي في الدين، كما أن وعظهم الديني ليس غريباً جداً عن علم السياسة - بالمعنى الواسع للكلمة - كما يمكن أن يظهر للوهلة الأولى، مثل السيد بولغاكوف أنا لا أتهم أحداً بل فقط أشخص الحالة الفكرية لهؤلاء الذين يعظون بالمذهب الدارج «لتقرير المصير الديني يمكن وصف هذه الحالة الفكرية بشكل أفضل بالعبارة التالية: إنها نزعة جامحة للحسمية الدينية. بالمناسبة، مهمتي هي تحديد الأسباب الاجتماعية لتلك النزعة. لكن مهما كانت تلك الأسباب، فما من شك بأن النزعة موجودة وتظهر، تقريباً بنفس الدرجة في مؤلفات «مناشدي الآلهة التي تختلف نتائج أبحاثها «الدينية إلى حد كبير من عمل إلى آخر فإن عدنا إلى كتاب السيد مينسكي **دين المستقبل** (Religion of the Future) أو إلى كتاب السيد لونا شارسكي **الدين والاشتراكية** (Religion and Socialism)،أو أصغينا إلى السيد ميريجكوفسكي المضاد للبورجوازية أو إلى السيد غيرشيون البورجوازي المخلص، أو تمعنا في كلمة السيد ب.ب ستروف الدينية سنرى أنفسنا في كل من هذه المؤلفات أمام المذهب الجرمي نفسه الكريه جداً بالنسبة للسيد بولغاكوف، كما سنرى أنفسنا أمام نفس التجاهل للأمور الدينية الذي يثور ضده بعناد وثبات بالمناسبة، ليست هذه المساوىء بالغريبة عن المجادلات الدينية للسيد بولغاكوف نفسه. فهو يرى العيب في غيره، أي في الإلحادي ولا يلاحظ عيوبه هو يا لها من قصة!

ليكن ما يكون، لكن الحقيقة تبقى حقيقة. لم يوجه «المثقفون الروس تفكيرهم الجدي إلى الدين لم يكن هذا خطأ فادح في وقت من الأوقات، أما الآن فقد أتى اليوم الذي يؤدي فيه إهمال المسائل الدينية إلى عواقب محرنة للغاية. من الضروري الآن التفكير والتكلم عن الدين بشكل جدي.

بالنسبة لنا نحن، فإننا نريد التفكير والتكلم عن الدين بشكل جدي بالنظر إلى هذا الهدف، وقبل نقد اكتشافات «منشدينا الإلهيين» الدينية، سنحاول أن نشكل مفهوماً صحيحاً عن الدين.

إن فهم ظاهرة معينة يعني إثبات كيفية تطورها لا تسمح لنا الفرصة هنا لدراسة تاريخ الدين. لذلك، يبقى هناك طريق واحد للخلاص من هذه المشكلة وهي: دراسة السمات العامة والمميزة أكثر للعملية التي لا يمكننا الآن دراستها ككل. سنتابع على هذا المنوال

II

يمكن تعريف الدين بأنه النظام الناظم، والمؤلف من مفاهيم وعواطف وأفعال. تشكل المفاهيم العنصر الاسطوري في الدين، وتنتمي العواطف إلى حقل المشاعر الدينية، فيما تنتمي الأفعال إلى مجال العبادة الدينية، أو ما يمكن تسميته بالدين سنتوقف باديء ذي بدء عند العنصر الأسطوري للدين.

تعني الكلمة اليونانية ميثوس (Mythos) (القصة) يدهش الإنسان بظاهرة معينة، لا يهم إن كانت حقيقية أم خيالية. يحاول أن يفسر لنفسه كيف حصلت، ومن هنا وُلدت الأسطورة مثال: أعتقد الإغريق القدماء بوجود الإلهة أثينا (ميبيرڤا) لكن كيف خُلقت هذه الإلهة؟ أصاب زوس ألم شديد في رأسه جعله يطلب مساعدة جراح وقع دور الجراح على هيفاستوس (ڤولكان) الذي تسلح بفأس وضرب ملك الآلهة بقوة على رأسه انقسم على إثرها الرأس إلى قسمين. ومن هنا نشأت الإلهة أثينا مثال آخر سأل يهودي من العصور القديمة نفسه قائلاً من أين خُلق العالم؟ وكجواب على سؤاله، رويت عليه قصة كون العالم قد خُلق في ستة أيام وتشكل الإنسان من التراب مثال ثالث: أسترالي معاصر من قبيلة أروتا يريد أن يعرف منشأ القمر إلا أن حب اطلاعه قد أُخمد بهذه القصة: في العصور القديمة عندما لم يكن هناك بعد قمر في السماء توفي

شخص اسمه أوبوسم ودُفن. وبعد ذلك، سرعان ما انبعث من عالم الأموات في شكل صبي وبمشاهدتهم ما حصل، انتاب أقرباءه الرعب وبدأوا يهربون منه، لحق بهم صارخاً «لا تخافوا، لا تركضوا وإلا هلكتم جميعكم. سأموت وسأحيا ثانية في السماء وهكذا كبر الصبي وأصبح عجوزاً وفي النهاية مات، وظهر في السماء ثانية في شكل قمر ومنذ ذلك الحين أخذ يموت ويحيا ثانية بشكل دوري* وبهذا فلم يُفَسِّر فقط منشأ القمر بل أيضاً ظهوره واختفاؤه الدوريين. لست متأكداً ما إذا كان هذا التفسير مقنعاً لأي مناشد من «مناشدي الإله» المعاصرين، قد لا يكون (مقنعاً) إلا أنه مقنع بالنسبة للاسترالي، تماماً كما كان إغريقي عصر ما مقتنعاً بقصة منشأ أثينا من رأس جوبيتر، أو كما هضم يهودي العصور القديمة حكاية خلق العالم في ستة أيام إن الاسطورة هي القصة التي تجيب على الأسئلة التالية: لماذا؟ وكيف؟ الاسطورة هي التعبير الأول عن معرفة الانسان بالعلاقة السببية بين الظواهر

يقول أحد علماء الأعراق البشرية الألمان البارزين في عصرنا «الاسطورة هي التعبير عن النظرة العالمية البدائية (Mythus ist der Ausdruck Primitiver Weltanschauung)** هذا صحيح تماماً على المرء أن يكون لديه نظرة عالمية بدائية جداً حتى يؤمن بأن القمر هو عبارة عن شخص اسمه أبو سم انبعث من عالم الأموات وارتفع الى السماء ما هي السمة المميزة لهذه النظرة البدائية؟ السمة هي أن الشخص الذي يلتزم بهذه النظرة يحيي ظواهر الطبيعة. يفسر الإنسان البدائي كل الظواهر الطبيعية على أنها أفعال كائنات معينة مُنحت مثله الوعي والحاجات والعواطف والرغبات والإرادة وفي المرحلة الأولى من التطور، تتخذ هذه الكائنات التي يُعْتَقَد أنها سبب ظواهر طبيعية معينة، طبيعة أرواح في مفهوم الإنسان البدائي. وبذلك تشكِل ما يسميه تيلر بالمذهب الأرواحي يقول العالم: «يُعْتَقَد بأن الكائنات الدينية تؤثر وتتحكم بحوادث العالم المادي وبحياة الإنسان الآن وفيما بعد كما يُعْتَقد بأن هذه الكائنات تقوم باتصال مع الناس الآخرين ويصيبها الاكتئاب أو السرور من الأفعال

---

* (A. van Dennep, Mythes et légendes d'Australie, Paris, p. 38).

** (Dr p. Ehrenreich, Die Mythen und Legender der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt, Berlin, 1905, S. 10.).

البشرية. إن الاعتقاد بوجود هذه الكائنات يقود بشكل طبيعي - ويمكن القول تقريباً بشكل حتمي عاجلاً أم آجلاً إلى توقير واستعطاف هكذا يتضمن مذهب الأرواحية، بتطوره الكامل، الإيمان بالأرواح والمستقبل وبالآلهة الحاكمة والأرواح المساعدة، تنجم هذه المذاهب عملياً في نوع ما من العبادة الفعلية

هذا أيضاً صحيح، لكن يجب أن لا ننس أن هناك اختلافاً كبيراً بين الإيمان بوجود الأشياء وعبادتها الاسطورة شيء والدين شيء آخر، فالإنسان البدائي يؤمن بوجود عدد كبير من الأرواح، إلا أنه يعبد بعضها فقط يبثق الدين من مجموعة من الأفكار الارواحية وأفعال دينية معينة بالطبع لا يمكننا التملص من السؤال المتعلق بكيفية ظهور هذه المجموعة، لكن في الوقت نفسه يجب أن لا ننطلق بسرعة في موضوعنا علينا الآن أن نكتشف شيئاً ما عن مسأ المذهب الأرواحي يلاحظ تيلر بسكل صحيح أن الارواحية البدائية تجسد جوهر الفلسفة الروحية كشيء معاكس للفلسفة المادية إذا كان هذا صحيحاً، فسيكون لدراسة المذهب الأرواحي قيمتين اثنتين بالنسبة لنا فلن تساعد فقط على تفسير أفكارنا حول الاساطير البدائية، بل سعكس لنا أيضاً «جوهر الفلسفة الروحية لا نستطيع أن نتجاهل هذا في وقت يكافح فيه العديد من الناس لبعث الروحية الفلسفية.

III

حاول السيد بوغدانوف أن يقيم «علاقة خاصة بين الازدواجية الارواحية والأشكال الاجتماعية الفاشتية دون نبذ نظرية المذهب الأرواحي التي قَبلها الآن بشكل عام علماء الأعراق البشرية والتي أوردتها أعلاه، يرى السيد بوغدانوف أن هذه النظرية غير مقنعة فهو يعتقد بأن هذه النظرية «قد تشير بشكل صحيح إلى المادة النفسية التي تفيد على الأقل بشكل جزئي في تشكيل الرؤى الأرواحية لكن السؤال الذي يبقى هو لماذا انبثق نوع من التفكير أساسي وشامل في مرحلة معينة من التطور من هذه المادة؟»* يجيب السيد بوغدانوف على هذا السؤال باعترافه بوجود علاقة خاصة بين الازدواجية الأرواحية والأشكال الفاشتية. ففي رأيه، الازدواجية

* Ibid., p. 118.

الأرواحية هي انعكاس للازدواجية الاجتماعية، أي ازدواجية الطبقات العليا والدنيا،، أي ازدواجية المُنَظِّمين (بكسر الظاء) والمُنَظَّمين (بفتح الظاء) فهو يقول: « دعنا نتصور مجتمعاً تشمل فيه العلاقات الفاشسية نظام الإنتاج بأكمله، بحيث يتألف كل عمل اجتماعي من عناصر منظمة فعالة وعناصر عاملة سلبية. وهكذا فلمجال التجربة الواسع بأكمله: مجال الإنتاج المباشر، ضرورة يدركها أفراد المجتمع حسب نمط محدد أي نمط من الازدواجية المتجانسة تجتمع فيه العناصر المنظَمة والعاملة بشكل ثابت »* عندما يغدو الإنسان معتاداً على علاقات عمله بالنسبة للعالم الخارجي كظاهرة للإرادة الفعالة والمنظِّمة التي تؤثر على الإرادة السلبية للعاملين،، يبدأ « باكتشاف العملية نفسها في كل ظاهرة وعندئذ يدرك مفهوم امتلاك الأشياء للأرواح يلاحظ حركة الشمس وانسياب المياه ويسمع حفيف أوراق الأشجار ويشعر بالمطر والرياح، وكل هذا أسهل بالنسبة له من إدراك كل هذا بنفس الطريقة عندما يدرك حياته العملية الاجتماعية الخاصة. ويفترض وجود إرادة شخصية وراء القوة الخارجية التي تؤثر عليه بشكل مباشر وتقوم بإرشاده وعلى الرغم من أن هذه الإرادة غير مرئية بالنسبة له، إلا أنها حقيقية طالما أنه بدونها سكون الظاهرة غير مفهومة بالنسبة له »** هذا جيد جداً إنه جيد، في الحقيقة، إلى درجة أن السيد شولياتيكوف كتب تاريخاً بأكمله حول الفلسفة الحديثة على أساس فكرة بوغدانوف هذه هناك شيء واحد خاطىء في فكرة السيد بوغدانوف الجديرة وهو أنها مخالفة للحقائق

من الممكن تماماً، بل من المرجح أن الارواحية لم تكن الخطوة الأولى في تطور مفهوم الإنسان للعالم. ومن المحتمل أن السيد غويو كان مصيباً في اعتقاده بأن « اللحظة الأولى للميتافيزيقيا الدينية تكمن في فكرة أحادية غامضة من نوع ما لا تتعلق بالمبدأ الإلهي، ولا بالإلـه... بل بالروح والجسد اللذين في البدء هما كيان واحد »*** إذا كان هذا صحيحاً، فإنه يجب النظر إلى الأرواحية كخطوة ثانية في تطور مفهوم الإنسان للعالم. في الحقيقة يقول السيد غويو: « إن أقرب شيء لهذا المفهوم هو مفهوم

---

* Ibid., pp. 113–14. Mr. Bogdanov Italics.

** Ibid., p. 115.

*** م. غوياو M. Guyau، « اللادين في المستقبل »، الطبعة الروسية، القديس بطرسبرغ، ١٩٠٨، ص ٦٠.

الأرواح المتميزة، أي مفهوم كون النفس هو الذي يبث الحياة في الجسد، أرواح قابلة لمغادرة مسكنها » يُعْرف هذا المفهوم بالنسبة لمؤرخي الدين باسم « المذهب الأرواحي أهم شيء بالنسبة لهذا المذهب هو سمته الازدواجية. ففي مرحلته الجنينية، هذا المفهوم هو تضاد بين الروح والجسد ومهما يكن من أمر تبقى الحقيقة بأن الأرواحية تتطور بين الشعوب البدائية التي تعتبر التنظيم « الفاشستي للمجتمع غريباً تماماً إن السيد بوغدانوف مخطىء تماماً في توكيده بتبجحه قائلاً « من المعروف بأنه في المراحل الأولى للتطور الاجتماعي، حيث كانت القبائل متوقفة عند مستوى منخفض للغاية، لم تكن الأرواحية قد ظهرت بعد، كان مفهوم المبدأ الروحي مجهولاً تماماً لا، هذا غير (معروف) على الإطلاق سُلب علماء الأعراق البشرية إمكانية ملاحظة تلك القبائل البشرية التي التزمت « بفكرة أحادية غامضة من نوع ما لم يكونوا يعرفون أي شيء عن هذه القبائل. على العكس تتقيد أفقر القبائل البادية لملاحظة علماء الأعراق البشرية: القبائل المسماة بقبائل الصيد الفقيرة، بالمذهب الأرواحي كل إنسان يعرف بأنه يمكن أن نذكر كمثال على هذه القبائل: قبيلة سيلونيس ڤيداس إلا أن بول مارازين يرى بأن هذه القبائل تعتقد بوجود الروح بعد الموت

هناك باحث آخر هو، إيميل دستامب، يعبر عن نفسه بشكل قطعي أكثر يعتقد بأنه برأي قبيلة الڤيدا يتحول كل إنسان إلى « شيطان أو شبح بعد الموت، وبالتالي يصبح هناك العديد من الأرواح وكان الڤيديون يلقون اللوم على هذه الأشباح عند معاناتهم من محنهم. ويمكن ملاحظة نفس الميزات بين النيغريتوسيين في جرر أندامان والبوشمينيين وسكان استراليا الأصليين، وبكلمة بين كل « الصيادين من الطبقات الدنيا ان الهودسن بيه الأسكيمونيون المتقدمين أكثر من هؤلاء الصيادين، هم الآخرون أرواحيون مقتنعون، حيث لديهم أشباح مياه وأشباح السحب الماطرة، وأشباح الرياح وأشباح السحاب وما إلى ذلك

وإذا أردنا أن نعرف ما هي مرحلة التطور التي وصلت إليها العلاقات « الفاشستية » بين سكان الأسكيمو، فسنرى أنهم لم يكن لديهم رؤساء، أي لم يكن لديهم « سلطة » (« بين هؤلاء القوم ليس هناك أي شخص يمثل السلطة ») فعلى الرغم من وجود رؤساء لسكان الأسكيمو هؤلاء إلا أن سلطتهم ليست ذات أهمية، بالإضافة إلى

أنهم يعيسون عادة تحت سيطرة هؤلاء الذين يطلق عليهم الباحثون البريطانيون اسم الأطباء أي المشعوذين، أو الفئة التي هي على اتصال بالأرواح تتجلى في طريقة الحياة في الأسكيمو امارات بارزة للنمط البدائي للشيوعية أما بالنسبة للقبائل الأكثر بدائية مثل الڤيدا فيجب الاعتراف بهم كشيوعيين حقيقيين، لا عيب في طريقة حياتهم الخاصة. إذن أين هي علاقات الإنتاج الفاشسية هنا؟ لا شك في أن هناك عنصر ما من عناصر المذهب المادي في مفاهيم قبائل الصيد البدائية بالنظر إلى الأشباح إن أشباح تلك القبائل لم تتخذ بعد تلك الطبيعة غير المادية التي تسم، مثلاً، إله المسيحيين في عصرنا أو التي تسم تلك «العناصر التي تلعب دوراً هاماً في فلسفة إيرنست ماش المنعوتة «بالعلم الطبيعي عندما يفكر «الإنسان الهمجي في روح ما، فإنه يتصورها في شكل إنسان صغير بالطبع، هذه الصورة مليئة بما هو «مادي لكن هذه الصورة كانت، في المقام الأول، سمة من سمات عمل فنان القرن الرابع عسر، أورساغنا وغيره، الذي رسم اللوحة الجدارية الشهيرة «انتصار الموت على أحد جدران مقبرة بيزا دع السيد بوغدانوڤ يلقي نظرة على تلك اللوحة، أو حتى على صورة عنها سيرى كيف صُوِّرَت الأرواح البشرية كأشخاص صغيرة الحجم بكل إشارات تدل على المادية، بما فيها الجزء الحليق من رأس روح الراهب الكاثوليكي الممتلئة الجسم الذي يحمله الملاك على كفه إلى الجنة، فيما يقبض الشيطان - الممثل بكل إشارات المادية - على روح الراهب من ساقه وذلك ليجعل مقامه جهنم. قد يقول لنا السيد بوغدانوڤ ان المذهب الأرواحي الحقيقي لم يكن معروفاً في القرن الرابع عشر في هذه الحالة، متى ظهر هذا المذهب لأول مرة على وجه التحديد؟ بالتأكيد لم يظهر في نفس الوقت الذي ظهر فيه ما يسمى «الفلسفة الأحدوية التجريدية .Empiriomonist Philosophy

ثانياً يجب حفظ ما يلي بالذهن: كل مفاهيمنا ذات طبيعة «مادية» إنها فقط مجرد مسألة عدد المؤشرات «المادية المقترنة بمفهوم معين. فكلما قلّ عدد هذه المؤسرات، كلما أصبح المفهوم مطلقاً أكثر وكلما أصبحنا نميل إلى بث طبيعة لا مادية فيه هذا نوع من تقطير للمفاهيم المتشكلة في الإنسان في سياق تأثيره في الطبيعة الخارجية لا يمكن الانكار بأن تقطير المفاهيم هذا كان قد حظي بدرجة كبيرة من التطور بين الصياديس الأكثر بدائية وإذا كان مفهومهم للروح متضافراً بشكل وثيق

مع مفهومهم للتنفس وكما هو معروف، ليس فقط مفهومهم - وذلك لأنه، من جهة، توجد إحدى تأثيرات التنفس: أي حركة الرفير، ومن جهة أخرى، بعيدة كل البعد عن حواسنا ولكي يدرك «الإنسان الهمجي فكرة الروح، فإنه يحاول تصور شيء ما لا يؤثر في الحواس فعندما ينظر إلى عين رفيقه، فإنه سيرى أحياناً في القرنية صورة شخص صغيرة ويعبر هذه الصورة روح الإنسان الذي يخاطبه إنه يتقبل الصورة كروح لأنه يعتقد بأنها غير مادية على الإطلاق، أي محيرة ومنيعة لأي نوع من التأثير يقوم به طبعاً هو ينسى أنه رأى الصورة وأنها في الواقع انعكست في عينه إن السؤال حول سبب كون شكل التفكير الروحي «أساسياً وشاملاً في مرحلة معينة من التطور يجعل المعنى الحقيقي عندما يتشكل مختلفاً تماماً يجب طرح السؤال على الشكل التالي: لماذا بقي الإيمان بالآلهة على قيد الحياة في تلك المجتمعات المتمدنة حيث وصلت قوى الإنتاج إلى مستوى عال جداً من التطور والتي اكتسبت بذلك قوة هائلة على الطبيعة؟ أجاب مؤسسو الاشتراكية العلمية على هذا السؤال منذ أمد طويل. وقد أوردت جوابهم هذا في إحدى رسائلي المفتوحة للسيد بوغدانوف لكي نفهم المعنى الكامل لهذا الجواب، علينا أن نوضح نهائياً وبشكل حاسم المشكلة التي تعارضنا فيما يتعلق بمنشأ المذهب الأرواحي

في هذا الصدد يمكن لنا أن نورد بعض التلميحات الممتعة لأحد مؤسسي الاشتراكية العلمية: فريدريك إنغلز

كتب فريدريك إنغلز في كتابه الفريد **لودفيغ فورباخ** (Ludwig Feuerbach): «إن السؤال الأساسي في كل الفلسفة، ولا سيما في الفلسفة الأكثر حداثة. هو ذلك السؤال الذي يتعلق بالعلاقة بين التفكير والصيرورة فمنذ العصور البدائية عندما كان الإنسان ما يزال جاهلاً تماماً بتركيب جسده وعندما كان يعيش بحافز أشباح الحلم. درج على الاعتقاد بأن تفكيره وإحساسه لم يكونا نشاطَيْن من نشاطات جسده، لكن نشاطات روح مميزة تستقر في الجسد وتتركه عند الموت، ومنذ ذلك الوقت انقاد الإنسان إلى التفكر في العلاقة بين الروح والعالم الخارجي فإذا تركت الروح الجسد عند الموت واستمرت في العيش، فلا بد من إيجاد موت مميز لها ومن هنا ظهرت فكرة خلود الروح، التي لم تبدو في تلك المرحلة من التطور كسلوان بل كقدر لا جدوى من محاربته

وكلاء حقيقي ، كما يراه الإغريق لم تكن الرغبة الدينية للسلوان ، بل الورطة التي سببها التجاهل العام لما يجب فعله بهذه الروح في حال الموافقة على وجودها بعد موت الجسد ، هي التي قادت بسكل عام إلى فكرة الخلود الشخصي المضجرة »*

لذلك عندما يجهل الناس تركيب أجسادهم وعندما يكونوا في حيرة من أمرهم لتفسير أحلامهم ، يسكلون مفهوم الروح وتوكيداً على ذلك يورد إنغلر ما كتبه إيمثورن في صياغة ملاحظته التالية الصحيحة تماماً فبالنسة للهمجيين والبربريين البدائيين ما يزال الفكرة عامة بأن الأشكال البشرية التي تظهر في الأحلام ما هي إلا أرواح فارقت مؤقتاً أجسادهم . لذلك يعتبر الإنسان الحقيقي مسؤولاً عن الأفعال التي يرتكبها الشبح الظاهر في الحلم ضد الحالم »**

ليست المسألة مسألة تنظيم فاشستي للإنتاج ، يجهلها الهمجيون وتمكن ملاحظتها فقط في الشكل الجنيني للمستوى الأكثر بدائية للبربرية ، بل هي مسألة الظروف التقنية التي يكافح في ظلها الإنسان البدائي من أجل الوجود

إن قواه الانتاجية غير متطورة ، وسيطرته على الطبيعة غير مهمة وفي تطور الفكر الإنساني تسبق الممارسة دائماً النظرية ، فكلما اتسع مدى تأثير الإنسان على الطبيعة ، كلما اتسع فهمه لها وأصبح على قدر أكبر من الصحة . وبالعكس كلما ضاق ذلك المدى ، كلما ضعفت نظريته . وكلما ضعفت نظريته ، كلما نقلت الإنسان إلى مجال الخيال بحثاً عن تفسير لتلك الظواهر التي لسبب ما لفتت انتباهه إن التوكيد على كل هذه التفسيرات الخيالية للحياة الطبيعية هو حكم بالمقارنة . يرى الإنسان البدائي عند ملاحظته لأفعاله الخاصة بأنها مسبوقة بأماني معينة أو أنها ، بتعبير أقرب إلى طريقته الخاصة في التعبير ، ناتجة عن هذه الأماني لذلك فعندما يغرم بظاهرة طبيعية ما فإنه يرجعها إلى إنسان ما إن الكائنات التي يعتقد أنها هي المسببة لهذه الظواهر الطبيعية البارزة هم بعيدون كل البعد عن حواسه . لذلك فهو يعبر هذه الظواهر مماثلة للروح الإنساني التي ، كما نعلم لتونا ، لا مادية بالمعنى المذكور أعلاه إن الافتراض بأن الظواهر الطبيعية ناتجة عن إرادة الكائنات البعيدة عن حواسنا ، أو الظاهرة لحواسنا

---

* F.Engels, Ludwig Feuerbach, St. Petersbourg, 1906, pp. 40–41

** Ibid., p. 40, footnote.

فقط بدرجة قليلة جداً، يطور ويعزز تحت تأثير الصيد الذي يعد طريقته في الحياة قد يبدو هذا تناقضاً، إلا أنه صحيح فالصيد كطريقة للعيش يجعل المرء ميالاً إلى المذهب الروحي

يقول إنغلر في كتابه: **منشأ العائلة والملكية الخاصة والدولة** بأن الناس الذين يعيشون على الصيد هم على وجه الحصر الأناس الوحيدين الذين «يظهرون في الكتب، إذ أنهم لم يوجدوا، لأن مطاردة الحيوانات محفوفة بالمخاطر لتجعل عيسهم ممكناً هذا صحيح تماماً فقد كانت تلك القبائل المسماة بقبائل الصيد الأكثر بدائية تتغذى ليس فقط بلحم الحيوانات التي تقتلها بالمطاردة، بل أيضاً بجذور النباتات ودرناتها، وبالسمك والمحار إلا أنه على الرغم من كل ذلك فإن علم الأعراق البسرية المعاصر يقنعنا أكثر فأكثر بأن كل طريقة تفكير «الهمجيين» مشروطة بالصيد فمفهومه للعالم وحتى ذوقه الجمالي هما نظرة عالمية وذوق صياد في مقالتي حول الفن (راجع مجموعتي **طوال عشرين سنة** (For Twenty Years) الذي أعبر فيه عن رأيي نفسه فيما يتعلق بالنظرة العالمية وذوق «الهمجيين فستجد أنني أوردت ما قاله ثون دين ستيبس الذي قدم تقريراً من الدرجة الأولى عن الحياة وعادات الهنود البرازيليين. وسأعيد الآن هذا المقطع

يقول: «نسطيع فهم هذا الشعب عندما ننظر إليه كنتاج لطريقة الصيادين في الحياة فقط يواكب أهم جرء من تجربتهم العالم الحيواني، على أساس هذه التجربة تشكلت نظرتهم العالمية وبالتالي فإنهم اقتبسوا مواضيعهم الفنية ذات التطابق المذهل من عالم الحيوان. يمكن القول بأن فنهم الثري بأكمله متأصل في حياتهم كصيادين. كما أن كل أساطيرهم متأصلة في حياة الصيد هذه التي يعيسونها ويتابع ثون دين سيبس وصفه لنفسية الهنود والبرازيليين بقوله: «يجب أن نزيل من أذهاننا بشكل كامل الفرق بين الإنسان والحيوان طبعاً، لا يملك الحيوان قوساً ونشاباً، أو مطرقة لطحن حب الذرة، إلا أن هذا يعتبر في نظر الهنود الفرق الأساسي بين الإنسان والحيوان»* لكن إذا لم يكن هناك أي فارق بين الإنسان والحيوان، وإذا كان الإنسان يتمتع بروح، فإنه من الواضح أنه لا بد من أن يكون للحيوان هو الآخر

---

* Ibid., p. 351.

روحاً لذلك فعندما يتساءل « الهمجي حول الظواهر الطبيعية، مفكزاً في المشابهات بينها، فإنه يفعل ذلك ليس فقط بالإشارة إلى نفسه، بل أيضاً إلى العالم الحيواني بأكمله

فالحيوانات كالإنسان تموت، ويفسر موتها، تماماً كالإنسان، بمفارقة الروح للجسد بهذه الطريقة يوسع مجال المفاهيم الأرواحية بسكل أكبر وشيئاً فشيئاً يغدو العالم بأكمله مسكوناً بالأرواح، ويصبح لكل ظاهرة طبيعية تلفت انتباه الإنسان البدائي تفسيرها « الروحي الخاص، لكي تفهم كيف نشأت الأرواحية، ليس هناك أية ضرورة على الإطلاق الى الإشارة الى تنظيم الإنتاج الفاشتي، طالما أنها لم توجد على الإطلاق في المرحلة الأولى للتطور الاجتماعي

لا جدل في أنه عندما ظهر تنظيم الإنتاج الفاشتي وليس تنظيم الإنتاج وحسب، بل تنظيم الحياة الاجتماعية بأكملها - بدأ هذا التنظيم يسخدم نفوذه الهائل على المعتقدات الدينية. ليس هذا إلا حالة خاصة من القاعدة العامة التي يسمر تطور الأيديولوجيات بحسبها، في المجتمع المقسم إلى طبقات، تحت التأثير القوي للعلاقات الطبقية المتبادلة. لقد ذكرت هذه القاعدة عدة مرات في كتاباتي الفنية. إلا أنه يمكن فهم هذه القاعدة فهماً صحيحاً، مثلها في ذلك مثل كل القواعد، كما يمكن فهمها بشكل كاريكاتوري للأسف، هذه هي الطريقة التي آثر السيد بوغدانوف أن يفسرها بها، وبالتالي عرا الدور الحاسم للعلاقات الفاشتية حتى في المجتمع الذي لم توجد فيه

نستطيع الآن ترك السيد بوغدانوف والعودة إلى تيلر

٤

يقول تيلر « إن النظرية الأولى للأرواحية المتعلقة بالحيوية، بالنظر إلى وظائف الحياة على أنها نتيجة الروح، تعطي عقل الإنسان الهمجي تفسيراً للأحوال العقلية والجسدية العديدة على أنها نتائج لمفارقة الروح أو بعض العاصر الروحية المؤلفة لها هذه النظرية تحتل مكانة كبيرة وقوية في علم الإنسان البدائي »* يقول سكان استراليا الجنوبية بأنه عندما يكون الإنسان مغمى عليه فإنه يكون مجرداً من الروح هذه هي

* Tylor, op.cit., p. 17.

الفكرة نفسها التي يؤيدها الفيجيون رد على ذلك أنهم يعتقدون إذا اسدعيت الروح التي فارقت الجسد لأن تعود فإنها تعود فسيسمع الفيجي المصاب بمرض ما والمستلق على الأرض من جرائه يصرخ بصوت عال لروحه لكي تعود إلى جسده أما السلالات التترية لآسيا الشمالية فتتشبث بشدة بنظرية مغادرة الروح للجسد أثناء المرض وفي القبائل البوذية يستعمل اللاميون تعويذات جليلة لإعادة الروح التي اختطفتها الروح الشريرة من جسد المريض* يملك تيلر والباحثون الآخرون عدة أمثلة مسابهة. لا شك في أن هذه الأمثلة مقنعة جداً إلا أن مثال اللامين البوديين الذين يجبرون بتعويذاتهم الروح الشريرة بالعودة إلى روح المريض التي فارقت الجسد، يبير السؤالين التاليين: إذن هل يمكن أن يكون هناك قوة قادرة على إخضاع الأرواح لإرادتها؟ وإذا كان هناك مثل هذه القوة، هل نسسج من ذلك أن نظرية الأرواحية لا تفسر بأية طريقة كل الظواهر الطبيعية، حتى بالنسبة للبدائيين؟

يجب الرد على هذين السؤالين بالإيجاب: نعم، يدرك الإنسان البدائي وجود قوة قادرة على إخضاع الأرواح لإرادتها نعم، لا تفسر النظرية الأرواحية كل شيء حتى في علم الفيزياء وعلم الإنسان البدائي.

لماذا؟ فقط لأنه، في الحقيقة، لا يمكن للمذهب الأرواحي، والروحانية بسكل عام، أن تفسر أية ظاهرة طبيعية

لنأخذ مثالاً من أمثلة تيلر

ينادي الفيجي روحه للعودة، ويلوم مرضه لجعل روحه تفارق جسده لكن حتى يسعيد صحته ثانية، فإن مرضه سيأخذ مجراه، وبما أن روحه فارقت جسده، فإنه من الواضح بأن المدة التي سيسمر فيها مرة سىحدد بقوة أخرى من نوع ما وليس بوجود الروح في جسده التي يعتبر بسكل واضح تفسيراً لحالة صحته الطبيعية

والأكثر من ذلك، أن صيحات الفيجي المريض العالية من أجل إعادة الروح لا تفيد في شيء ويموت، إذ ان روحه حرضته على دعوتها للعودة إلى جسده وىبدأ جثة الميت بالفساد وإذا كان موت الإنسان يُفَسَر بتخلي الروح عن الجسد، فإنه من الواضح

---

* Ibid., pp. 17–18.

ثانية انه يجب تفسير عملية فساد الجثة بأسباب أخرى وليس بمغادرة الروح للجسد مىل هذه الحقائق هي حشو يعكس وجود هذه الحقائق المؤكد في وعي الإنسان البدائي في شكل الاعتقاد بأن هناك نوع للقوة (أو القوى) مع القدرة للتأثير حتى في إرادة الأرواح ومن هذا الاعتقاد انبثقت تعويذات اللاميين البوذيين التي، برأيه، يجب أن تجبر الروح الشريرة على إعادة الروح التي اختطفتها من الجسم البشري هذه التعويذات هي جرء لا يجرأ من الممارسة الواسعة للسحر البدائي.

ينظر بعض الباحثين الحديثين إلى السحر على أنه شيء ما في طبيعة العلم الطبيعي للإنسان البدائي. ويروا فيه الاعتقاد الجيني بأن هذه الظواهر الطبيعية تخضع لقوانين تحكمها فمثلاً يكتب فريرر «إن مفهوم السحر الأساسي مماثل لمفهوم العلم الحديث إن التوكيد على كل النظام هو دين، متضّمن إلا أنه حقيقي وصامد، في نظام الطبيعة وساسقها* هكذا فإن فريزر يعتبر أن السحر بالإضافة الى العلم مساقض تماماً مع الدين الذي يعتقد أنه يمكن لإله ما أو للآلهة أن تغير تناسق الطبيعة وفقاً لطلب الإنسان** هناك كثير من الحقيقة في هذا يناقض السحر الدين بمعنى أن المؤمن يفسر الظواهر الطبيعية على أنها نتاجاً لإرادة الذات: الروح والإله، فيما يحاول الإنسان الذي يسعين بالسحر أن يكتشف الهدف الموضوعي الذي يكمن وراء هذه الإرادة إن التناقض بـين الدين من جهة والسحر والعلم من جهة أخرى، والذي ينوه إليه فريزر، هو تناقض بين الطريقة الذاتية والطريقة الموضوعية لتفسير الظواهر لا شك في أن هذا التناقض يتجلى في مفاهيم البدائيين. إلا أنه يجب أن لا يغيب عن البال أن هناك فارقاً بالغ الأهمية بين العلم والسحر فالعلم يرمي إلى اكتشاف العلاقة السببية بين الظواهر، أما السحر فإنه يكتفي بتداعي بسيط للأفكار، إنه مجرد رمر يقوم على مفارقة واضحة بسكل غير كاف بين ما يدور في ذهن الإنسان وما يجري في الواقع وكمثال على ذلك من أجل استدعاء المطر، يرش المشعوذ من الهنود الحمر الامريكيين الماء بطريقة معينة من سقف كوخه*** فصوت ومنظر الماء وهو يسقط من السقف يذكره بالمطر، وهو

---

* **J.G. Frazer,** Le Rameau d'or, Paris, 1903, t.I, p.64.

** Ibid., p.66.

*** **D.G. Brinton,** Religions of Primitive Peoples, New York-Londan, 1899, pp.173–74.

مقتنع بأن تداعي الأفكار هذا يكفي ليسبب ساقط الأمطار وإذا صادف وان هطل المطر بعد رشه الماء من سقف كوخه، فإنه يعرو ذلك إلى فعل السحر الذي قام سيكون هذا كافياً لتبيين الهوة الهائلة التي توجد بين العلم والسحر

يرتكب السحر خطأ آخر كالخطأ الذي يسم إلى حد كبير الأحدوية التجريدية الحديثة فهو يمزج بين الظواهر الموضوعية والذاتية ولهذا السبب فقط تستثني الأفكار التي تسم السحر تلك الأفكار التي تسم الأرواحية فالسحر يكمل الأرواحية، والأرواحية تكمل السحر يتجلى هذا في كل خطوة في الأديان كلها

إن أفعال الشعوذة هي جزء مؤلِّف لكل عبادة دينية. إلا أن التكلم عن ذلك ما يزال سابقاً لأوانه، إذ يوجد جوانب أخرى لنظرة الإنسان البدائي العالمية تحتاج إلى توضيح

٥

رأينا كيف أن الأرواحية بطبيعتها عاجزة عن إعطاء تفسير للظواهر من أي نوع وكيف أنه على الرغم من أن الانسان البدائي مؤمن قوي بالأرواحية فإنه لا يلجأ دائماً إلى التفسيرات الروحية جاء الوقت الآن لنسأل أنفسنا ما هي الأشكال الخاصة التي تتخذها هذه التفسيرات عندما يكون الناس مقتنعين بها؟

إن الإنسان مقتنع بأن ظاهرة معينة هي فعل روح ما لكن كيف يدرك العملية التي تصنع بواسطتها الروح المعنية ظاهرة بعينها؟ من الواضح من هذا السؤال بالذات أن هذه العملية تذكر بالتأكيد العمليات التي حقق بواسطتها الإنسان نفسه ما كان يتمنى أن يحصل.

هاكم مثال حي يجيب البوليسيون على السؤال: من أين أتى العالم؟ كما يلي في سالف الأزمان، كان الإله يصطاد على الشاطىء وفجأة علق العالم في صنارته بدلاً من سمكة تصور الصيادون البدائيون أفعال الله على أنها مشابهة لأفعالهم هم، وهذه المعتقدات لم يجر تأييدها فقط من قبَلْ الصيادين إلا أن أفعال «البدائيين محدودة بحدود ضيقة جداً لمستوى منخفض جداً من مستويات التطور التقني يقول الإنجيل: خلق الرب الإنسان من تراب وبث فيه الحياة، وبذلك غدا الإنسان روحاً

حية »* وعندما ارتكب آدم إثماً قال له الرب «أنت من تراب، وستعود إلى تراب »** إن الاعتقاد بأن الله خلق الإنسان من «تراب وأكثر تحديداً من تراب الأرض أو حتى أكثر تحديداً من طين كان منتشراً بشكل واسع بين الشعوب البدائية إلا أن هذه النظرة المؤيدة بشكل واسع تعني مستوى معين من التطور التقني أي معرفة الإنسان بفن الخزف بيد أن الإنسان البدائي لم يكتسب هذه المعرفة كلية دفعة واحدة فحتى هذا اليوم لا يعرف فيدييو مدينة سيلون فن الخزف***

لذلك لن يخطر بباله التفكير بالإنسان على أنه من خلق الله من تراب بنفس الطريقة التي يصنع الخراف أوانيه من الفخار تتحدد طبيعة النظرية البدائية المتعلقة بمنشأ العالم بالاجمال بمستوى التقنية البدائية

وعلى الرغم من أنه من المهم جداً توضيح اعتماد التفكير السببي على الصيرورة، إلا أنه يجب التنويه إلى أنه قلما يذكر خلق العالم والإنسان في علم الأساطير البدائي إن البدائي لا «يصنع الكثير، فإنتاجه مقتصر بشكل أساسي على التدبير لنفسه أو الاستيلاء على ما تنتجه الطبيعة بجهود الانتاجية الخاصة، لكن بجهد قليل أو كبير كما هو مطلوب فبينما يقوم الرجل بالصيد، تقوم المرأة بجمع جذور الأعشاب البرية أو درناتها، فالإنسان «البدائي لا يصنع الحيوانات التي تغذيه إلا أن طعامه يعتمد بالفعل على معرفته بعادات الحيوانات، ومأواها المعروف وما إلى ذلك هذا هو سبب عدم كون السؤال «من خلق الإنسان والحيوان »؟ هو السؤال الأساسي الذي يجاب عليه في علم أساطير الإنسان البدائي، بل «من أين أتوا؟ فعندما يفكر الصياد البدائي بجواب لهذا السؤال الأساسي، يصبح مقتنعاً ويتوقف حب اطلاعه عن طرح مزيد من الأسئلة. وقبل أن تثير هذه المسألة حب اطلاعه مرة أخرى عليه أن يحقق تقدماً حديثاً في مجال التطور التقني

---

* Genesis 2:7

** Genesis 3:19

*** «Töpferei ist den Weddas unbekannt». Paul Sarasin (op.cit. p.129). [Pottery is unknown to the Veddas].

وكمثال على ذلك، هاكم أسطورة دارجة عند الاسترالي، دايري «في البداية، انشقت الأرض في وسط بحيرة بيريغوندي ومنها ظهر حيوان بعد الآخر الكوالكا (الغراب) والكاتاتارا (نوع من أنواع الببغاء) والواروكاتي - إيمو (النعامة الاسترالية) وما إلى ذلك وبما أن هذه الحيوانات كانت غير مكتملة التشكل بشكل كامل، أي بدون أطراف وأعضاء حواس، فإنها كانت جاثمة على الكثيبات المحيطة بالبحيرة وبينما هي ممددة تحت أشعة الشمس نمت قوتها، وفي الآخر نهضت ككقنا Kana: أي كأناس حقيقيين وتفرقوا في كل الاتجاهات»* هذا كل شيء فكما نرى، لا يفعل الله أي شيء، فالأرض تشق من تلقاء نفسها وتبرز منها المخلوقات غير مكتملة التشكل تنمو من تلقاء نفسها بمساعدة الشمس الرحيمة قد يؤكد النصراني المعاصر أن واضع هذه النظرية ليس إلا إنسان ملحد وأنه يجب، في الحقيقة، تصنيف هذه النظرية من بين النظريات التي تدعي بأنها تفسر تطور المخلوقات الحية دون اللجوء إلى فرضية الله

قد يبدو هذا أيضاً مناقضاً، إلا أنه لا جدل في أن الصياد البدائي هو بالدرجة الأولى نشوئي. فكل الأساطير البدائية التي نعرفها تعني بتطور أو نمو الانسان والحيوان أكثر من خلقهما وهاكم بعض الأمثلة: بما أنني كنت قد أوردت مثالاً من استراليا فإنني سأختتم حديثي بذكر مثال آخر منها إنها قصة معروفة بين النارينبريين الذين يقطنون استراليا الجنوبية، وتدور القصة حول كيفية ظهور بعض السمك ففي سالف الأزمان كان هناك صيادان: نوروندير ونيبيلي وفي يوم من الأيام كان هذان الصيادان يصطادان معاً في نفس البحيرة اصطاد نيبيلي سمكة ضخمة، أخذها رفيقه وقطعها إلى قطع صغيرة، ورماها في الماء، فظهر من كل قطعة نوع معين من السمك. أما أنواع السمك الأخرى فقد ولدت من أصل مختلف، إذ أنها ظهرت من الأحجار المسطحة التي رماها أحد هذين الصيادين في الماء** هذه الاسطورة بعيدة كل البعد عن النظرية النصرانية المتعلقة بالخلق، إلا أنها مختلفة عن الاسطورة الإغريقية التي تقول بأن الإنسان ظهر من الأحجار

وإذا انتقلنا الآن من ايكات الأوكالبتوس في استراليا إلى الصحاري الرملية في

* Van Gennep, op.cit., p. 28.

** Ibid., p. 7.

جنوب إفريقيا فإننا سنجد هناك أسطورة قديمة جداً للبوشميين تظهر لنا كيف ظهر الإنسان والحيوان من كهف أو صدع في سطح الأرض في مكان ما في الشمال حيث ما يزال يوجد آثار أقدام الإنسان والحيوان اللذين خلقا في بداية الخليقة، كما سيخبرنا هؤلاء الحاذقون بهذه المسألة. روى هذه الأسطورة موفات، المبشر الذي اعتقد أنها منافية للعقل تماماً إلا أن موفات يعترف أن البوشميين وجدوا نظرية عن خلق العالم لا تقل عن أسطورته منافاة للعقل. فقد أشاروا إلى أنه بما أن موفات لم يدس في عمره الجنة، فإنه لم يستطع معرفة ما كان يجري هناك، بينما قالوا بأنهم يستطيعون العثور على آثار أقدام الانسان الأول في الرمل* لم يذكر التاريخ ما إذا كان النصراني قادراً على إعطاء جواباً مقنعاً لهذا البحث الذي بعد كل شيء، يفتقر إلى الذكاء

لم تقطن (سيكون من الأصح الآن القول «أنهم كانوا قد قطنوا) قبيلة أفا هيريرو بعيداً جداً عن البوشميين، تلك القبيلة التي شن الألمان مؤخراً ضدها حرب إبادة وحشية الأفاهيريرو أكثر تطوراً من البوشميين، فهم ليسوا صيادين بل رعاة بقر نموذجيين فهم يروون بأن الإنسان الأول امرأة كان أم رجل ظهر من شجرة الأومومبورومبولغا فمن نفس الشجرة ظهر القطيع، أما الخرفان والماعز فقد ظهرا من صخرة مسطحة** يقول إنسان اسمه زولوس أن الإنسان ظهر أول ما ظهر من دغل من القصب، فيما يعتقد آخرون بأنه ظهر من تحت الأرض***

تروي قبيلة هنود نافاجو في مكسيكو الجديدة أن كل الأمريكيين كانوا يعيشون في كهف، ومن ثم شقوا طريقهم خارج هذا الكهف مع كل الحيوانات****

من الصحيح أن هاتين الأسطورتين الأخيرتين لا تعنيان كثيراً بتطور الكائنات الحيـة كما تعنيان بظهورهما إلى العالم. هذا، على أية حال، يناقض ما كنت قد ذكرته ليست النقطة المهمة هنا ما إذا كان كل الكائنات الحية قد ظهرت نتيجة عملية التطور، أو بقيت بشكل دائم بشكلها الحالي. إن النقطة الاساسية هي: هل خلقت هذه

---

* **A. Lang,** Myths, etc., pp. 161–162.

** Ibid., p. 162.

*** Ibid., pp. 164–65.

**** Ibid., p. 120.

الكائنات بروح ما أو بأخرى؟ لقد رأينا كيف أنه ما من أسطورة من الأساطير التي رويتها تتكلم عن خلق الكائنات الحية والأكثر من ذلك أن إهرينريش الذي قام ببحث أساسي عن هنود أمريكا الجنوبية، يقول في تلك الأصقاع حيث يُعتقد بالإجمال أن الإنسان والحيوان ظهرا من الأرض، ما من أحد يسأل كيف ظهرا منذ البدايـة* وفي جزء آخر من كتابه، ينوه الكاتب نفسه إلى أنه ليس هناك أي ذكر لخلق الإنسان، حيث تذكر الأساطير أن الإنسان ظهر أول ما ظهر من تحت الأرض إلا أنه يجدد هذه الملاحظة نوعاً ما فيقول ان سكان أمريكا الجنوبية يعتقدون بأنه وجد الناس بشكل دائم وأنهم كانوا في البدء قليلون جداً في العدد، وبالتالي نشأت الحاجـة لخلق ناس جدد** لا شك في أن هذا تحول من علم الأساطير القديم إلى علم الاساطير الحديث، يعكس تقدم التقنية والترايد المتقابل لعمل الإنسان الإبداعي في الحصول على وسائل العيش ويشير إهرينريش إلى مثال آخر يبرهن بوضوح أكثر إلى كيفية ترافق علم الأساطير مع الخطوات الأولية الجيرة في التقدم التقني فهو يروي لنا أسطورة دارجة في قبيلة غوارايو التي تقول بأن الانسان خلق من طين، إلا أن الجهد الذي بذل لخلقه بهذه الصورة لحق به عدة محاولات غير مجدية***

وبذلك فإن الاسطورة المتعلقة بالخلق لم تظهر فجأة فهي تقتضي تقدماً في التطور التقني الذي يعد في غاية الأهمية في الواقع، على الرغم من أن هذا ليس بالمهم كثيراً من وجهة نظرنا فكلما ازدادت الجودة التقنية، ازداد نمو القوى الانتاجية، وكلما ازدادت سيطرة الانسان على الطبيعة، ترسخت الاسطورة التي تقول بأن العالم هو من خلـق الله. يبقى هذا حتى يريد منطق التقدم الانساني سيطرة الانسان على الطبيعة إلى درجة تتوقف فيها « فرضية أن الله هو خالق العالم عن كونها ضرورية. ومن ثم يتخلى الإنسان عن فرضيته ويعود إلى وجهة نظر التطور التي كانت تسم إحدى المراحل الأولى في تطور فكره، بنفس الطريقة كما يتخلى المراهق الاسترالي عن فرضية معاقبة الروح للطفل لتسببه بأذى. إلا أنه يثبت هذه الفرضية بلجوئه إلى زاد المعرفة

---

* **P. Ehrenreich,** Die Mythen und Legenden, etc., p. 33.

** Ibid., p. 55.

*** Ibid , same page

الضخم الذي اكتسبه في سياق نموه الخاص وفي هذا المجال سبه الحقبة الأخيرة الحقبة الأولى. ما خلا في كونها أكثر ثراء في المضمون

٦

يعبر الإنسان البدائي نفسه قريباً جداً من الحيوان لذا فإن هذا الظرف الذي يبدو غريباً، في اعتبار القبائل البدائية لنفسها مربطة بالحيوانات بروابط الدم، يصبح مفهوماً تماماً

سميز الطوطمية بالاعتقاد بالقرابة بين زمر معينة من الناس متصلة بصلات الدم وبين أنواع معينة من الحيوانات وهنا يخطر في بالي طوطمية الحيوان المرعومة. وإلى جانبها بوجد طوطمية الخضراوات، اعتقاد بالعلاقة المتبادلة بين الانسان والنباتات ولكن. هناك العديد من الأسباب التي تؤكد على أن طوطمية النبات نشأت، في فترة لاحقة لطوطمية الحيوان، وقد شُكلت على أساس المفاهيم المرتبطة بطوطمية الحيوان*

ومن أجل وضوح أكثر، دعونا نأخذ مثالاً سنفترض أن طوطم عشيرة ما هو السلحفاة وفي هذه الحالة، تؤمن العشيرة بأن السلحفاة تقربهم بصلة الدم؛ ولهذا فإنها لن تؤديهم، وليس هذا فقط، بل على العكس سضع أفراد العشيرة تحت حمايتها ورعايتها أما من جهتهم، فكان يتوجب عليهم أن لا يؤذونها بدورهم. وقتل السلحفاة يعتبر في العسيرة إساءة شنيعة، وإذا صادف أحد أفراد القبيلة سلحفاة ميتة، فهو مضطر إلى دفنها بعد إجراء الطقوس المتبعة في دفن الأفراد، بحسب عادات العشيرة أما إذا اصطر تحت إلحاح ضرورة شديدة، كحدوث مجاعة مثلاً إلى قتلها، فعليه أولاً التوسل إليها من أجل أن تغفر له عدم احترامه الواضح وعندما تُجبر ندرة الطعام أحد الهنود الحمر، الذي يتخذ من الدب طوطماً له، على قتل إحدى الحيوانات، فإنه ببساطة لا يطلب المغفرة، بل يدعو الدب إلى الأكل من لحمها في الوليمة التي ترافق عادة مثل ذلك الصيد السعيد** وأنا لا أعرف إذا ما كان الدب يتعامل بهذا الأدب

---

* انظر في كتاب فرانك بايرون جيفوس Frank Byron Jevons «مقدمة لتاريخ الدين» (An Introduction to the History of) الطبعة الثالثة، لندن، ص١٠٥

** Frazer, Le Totemism,

غير العادي دائماً، ولكن في الواقع يكون الحيوان الطوطم قادراً على الإنتقام وبصورة رهيبة من الذين يتصلون به بصلة الدم لقتلهم إياه ولهذا فإن الأصليين من قبائل الساموا والذين يتخذون من السلحفاة طوطماً لهم يعتقدون بأن الذي يأكل من لحم السلحفاة سوف يمرض لا محالة. بالإضافة إلى هذا كانوا إذا ما سمعوا صوتاً يصدر عن رجل مريض قائلاً «لقد أكلني، سأقتله»* فهذا يعني بالنسبة لهم أن روح السلحفاة المأكولة هي التي تتكلم. وفي السيغامبيا Senegambia، يمتلك أفراد عشيرة الأفعى المقدرة على شفاء الناس المصابين بقرصة أفعى، بلمسة من أيديهم** وفي استراليا، حيث يتخذ الناس من الكانغارو طوطماً لهم، يسطيع هذا الحيوان تحذيرهم من الأخطار المحدقة ومن الأعداء أما في قبائل الكورناي Kurnai، في اوستراليا أيضاً، يستطيع الغراب الطوطم أن يجيب على كل أسئلة أفراد القبيلة بعيبه***

وقبل أن أترك موضوع الطوطمية، لأنني لا أريد الخوض في مريد من التفاصيل، أحب أن أضيف هذه النقطة. عندما تنقسم عشيرة معينة إلى قسمين، ينقسم الطوطم أيضاً إلى شخصين. وهنا نجد عشائر مىل الذئب الرمادي والذئب الأصفر، وعشائر السلحفاة الكبرى والسلحفاة الصغرى، وهكذا**** أما حينما تنشأ قبيلتان معاً في نفس الوقت، فإن الحيوان الطوطم عندهم يتخذ شكلاً يشبه طبيعة الجسم اليوناني المشكل من حيوانين مختلفين*****

إن الرجل البدائي لا يقر فقط بإمكانية القرابة بينه وبين نوع معين من الحيوانات، بل أنه يعتقد بأن أسلافه من ذلك النوع ويعرو إليها مكتسباته الثقافية، برغم فَقرها وهنا أيضاً لا يرى الاثنولوجيون الحديثون أي شيء غريب في هذا يقول ڤون دين شتاينن Von Den Steinen، الذي تحدثت عنه في وقت سابق، ما يلي: «في الواقع، يعتبر الهندي أن الجزء الأهم من ثقافته يرجع الفضل الأكبر في تأسيسه

---

* فريرر، الطوطمية، ص.٢٦٠.

** (Ibid., p. 33.).

*** (Ibid., p. 34.).

**** (Ibid., p. 89).

***** (Ibid., p. 92).

للحيوان، وهو يتخذ من أسنان وعظام وجلود الحيوان أدوات لعمله، وهو لا يستطيع بدون هذه الأشياء حمل سلاحه أو وعائه إن كل طفل يعرف بأن الحيوانات، التي يكون صيدها الشرط الرئيسي من أجل إنتاجه للأدوات والأسلحة، ستؤمن لهم كل الأشياء الهامة »* وقد قال ايرينرنيش Ehrenreich الفكرة ذاتها بزوّد الحيوانات الإنسان بأدوات عمله وأدوات حراثة النباتات، وتحكي أساطيرهم عن هذه الهبات التي يتلقاها الإنسان من إخوته الحيوانات »** وقد أخبرنا اندرو لانغ Andrew Lang بأن الحيوانات في ميثولوجيا قبائل البوشمان، التي سمي إلى أدنى قبائل الصيد، تلعب دوراً شاملاً، وأشهرها الكانن Cagn الذي يعد جندباً خلاقاً*** وتهيمن الحيوانات على ميثولوجيا القبائل الأسترالية، ومن الشيق أن نعرف بأن بعض الحيوانات كانت تقوم بدور بروميثيوس Prometheus الذي كان يحاول تطويع النار لمنفعة الإنسان**** وصحيح أن في الميثيولوجيا الأسترالية هناك حيوانات تحاول إخفاء سر استعمال وفائدة النار عن الإنسان، إلا أن هذا، بالطبع، لا يؤثر على النقطة الأساسية وكل ما ذكرناه حتى الآن إن دلّ على شيء إنما يدل على أنه في تصور البدائيين للعالم لا يوجد خط فاصل بينهم وبين الحيوانات، وهذا بالتالي يفسر لنا لماذا يتصورون آلهتهم بصورة أساسية بشكل الحيوانات ففي البدء يخلق الإنسان إلهه بشكل حيوان ولا يظهر الإله - الإنسان إلا في مرحلة لاحقة، كنتيجة لنجاحات الإنسان الجديدة في تطوير قواه المنتجة. ويكفينا أن نسترجع هنا عبادة الحيوانات في مصر القديمة وحقيقة كون العديد من التماثيل التي تصور الآلهة المصرية لها في أغلب الأحيان رؤوس حيوانات

- ٧

ولكن ما هو الله بالضبط نحن نعرف بأن الإنسان البدائي يؤمن بوجود العديد من الأرواح ولكن ليست كل روح هي إله ولزمن طويل، اعتقد الناس، وما زالوا

* (Von Den Steinen, op.cit. p. 354).

** (Ehrenreich, op.cit., p. 28).

*** (A.Lang, Mythes, cultes et religions, Paris, 1896, p. 331).

**** هناك مثال على الدور الذي لعبه الصقر في ميثولوجيا إحدى قبائل ڤيكتوريا في كتاب «أساطير وخرافات الاستراليين» لأرنولد ڤان جينيب Arnold Van Gennep، باريس، ص ٨٣.

يعتقدون بوجود الشيطان إلا أن الشيطان ليس الإله، ما هي الملامح التي تميز هذا المفهوم الأخير؟

باين Payne يعرف الإله بأنه «روح خيرة وكريمة (مع الإنسان ج بليخانوف) تتجسد دائماً في شيء ملموس، غالباً ما يكون تمثالاً (أو وثناً - ج.ب.) يقدم له الطعام والشراب وغيرهما باستمرار من أجل تأمين المساعدة من جانبه للناس في شؤون الحياة»*

إن هذا التعريف يمكن اعتباره صحيحاً فيما يتعلق بفترة طويلة من التطور الثقافي ولكنه ليس صحيحاً عندما يتعلق بالإنسان في درجاته الأولى من طريق الحضارة والثقافة.

إلى جانب هذا فإن تعريف باين يفترض وجود درجة من تمييز وتخصيص الآلهة، هذه الدرجة التي لم يتوصل إليها إلا بعد فترة طويلة من الزمن ففي عصر الطوطمية، لم يكن ما يخدم كإله مجرد حيوان واحد أو جماعة، سواء كبيرة أو صغيرة، من الحيوانات، بل عديد من الحيوانات المختلفة الفصائل كالدب، السلحفاة، الذئب، التمساح، البومة، النسر، سرطان البحر العقرب وغيرهم وحتى ذلك الحين لم تكن الشخصية الإنسانية قد انفصلت بعد عن الذين ترتبط بهم بروابط الدم، وبالتالي فإن عملية تمييز وفصل الآلهة لم تكن قد ظهرت بعد وفي تلك المرحلة الإبدائية، نلاحظ ظاهرة كون الإله، أو بالدقة الجماعة الإلهية، لا يهتم بالأخلاق الإنسانية كما هي مهمة الله في الديانات المسيحية واليهودية والمحمدية وغيرها لقد كانت تقوم الجماعة الإلهية البدائية بتنفيذ العقاب فقط على الخطايا التي ترتكب في حقها بصورة شخصية وقد عرفنا سابقاً بأنه إذا ما قتل أحد الجَرَريين الساموانيين طوطمه السلحفاة، فهو سيعاقب بالمرض والموت ولكن، هنا أيضاً، لا يكون الفرد وحده خاضع للعقاب، بل كل عشيرته وأنسبائه ويجب أن أشير هنا إلى أن الإنسان البدائي لم يكن يعرف ما نعرفه نحن الآن من حرية دينية، لهذا فإن الله كان يعاقبه على الذنوب التي يقترفها أقاربه أو الذي حوله إن نرى هنا أن الوعي كان يتحدد بواسطة الوجود

---

* هذا المقطع مأخوذ من كتاب «صنع الدين (The Making of Religion) لأندرو لانغ، لندن، ص.١٦١.

إن سيكولوجية مثل هذه الأنواع المختلفة للناس تمهد الطريق لظهور ما يلي

يخبرنا سبنسر Spencer وغيلن Gillen بأن بعض السكان الأصليين لأوستراليا الوسطى يسؤون أطفالهم «على الخوف من الله أي بعبارة أخرى، يغرسون في أذهانهم الاعتقاد بأنهم سيعاقبون من قبل أرواح معينة إذا ما أساءوا التصرف وحالما يشب هؤلاء الأطفال ويصبحون في سن الرشد ومن الأعضاء الرئيسيين في القبيلة يعرفون من الذين أكبر منهم، وخلال إجراء الطقوس الخاصة المتعلقة ببلوغهم سن الرشد، بأن تلك الأرواح غير موجودة وأن القبيلة نفسها هي التي ستعاقبهم إن أساءوا التصرف أو السلوك

يسمي السكان الأصليون في أستراليا وسكان تيرا ديل فويغو إلى أدنى أنواع القبائل البدائية المعروفة لدينا الآن، فهم لا يسألون عن وجود الأرواح، ولكنهم يعتقدون بأن الأطفال وحدهم يمكن أن يصدقوا اهتمام الأرواح بأخلاقيات الإنسان وفي تلك المرحلة من التطور الاجتماعي، الأخلاق تكون موجودة بصورة مستقلة عن الأفكار الأرواحية فيما بعد، انصهرت الأخلاق والأرواحية واندمجا معاً وسوف نرى الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى ظهور هذه الظاهرة السيكولوجية المشوقة ولكن علينا أن نركز الآن على الأجزاء الباقية والمفيدة من الطوطمية

بالرغم من الإنتشار العملي لخطر قتل أو ذبح الحيوانات الطوطم، فقد كانت هناك عادة السماح بأكل الحيوان بعد القيام بطقوس معينة عليه وهذا التناقض الظاهر يمكن أن يفسر بمعرفة أن العشيرة، على الرغم من شعورها بالارتباط الوثيق بصلة القرابة مع الحيوان المذكور، تتأمل أو في الحقيقة تعتقد بأنه من الضروري والأساسي لتقوية هذه الروابط أن يلتهموا لحم حيوانهم الطوطم بصورة رسمية وبعد إجراء الطقوس اللازمة. وانطلاقاً من هذا الدافع، لا يُعتبر تنفيذ ذبح الحيوان المقدس شيئاً أثيماً، بل على العكس، يعتبر دليلاً على التقوى إن الدين البدائي الذي يحرم قتل الإله يُقر بأن لحمه يجب أن يؤكل من حين لآخر وفي درجة أعلى من التطور الديني، استبدلت هذه العادة بعادة تقديم الأُضحيات والقرابين البشرية للإله.

لماذا تفسخ المذهب الطوطمي (مذهب الرمز المقدس)؟ نتيجة للتغييرات في الشروط المادية للحياة الإنسانية

التغييرات في الشروط المادية للحياة تتمثل قبل كل شيء في نمو القوى الانتاجية لدى الانسان البدائي. وبمعنى آخر زيادة قوة هذا الانسان على الطبيعة، مما أحدث تغييراً مطابقاً في وضعه بالنسبة إلى الطبيعة، وقال ماركس إن الإنسان بتأثيره على العالم الخارجي وتغييره له، فإنه يغير طبيعته هو نفسه أيضاً

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك بأن الإنسان بتغييره لطبيعه الخاصة، فإنه أيضاً يغير أفكاره عن العالم المحيط به. ولكن عندما يحدث هذا فإن تعديلاً حاسماً يحدث بسكل طبيعي في مفاهيمه الدينية ونحن نعرف بأن الإنسان في وقت ما لم يكن يفرّق بين نفسه وبين الحيوانات، بل على العكس، كان في حالات كثيرة يعتبر نفسه أدنى منها وكان هذا وقت مبدأ الطوطمية. وحل الوقت تدريجياً فيما بعد عندما بدأ الإنسان يدرك تفوقه على الحيوانات، ويرسم خطاً بينه وبينها ثم كان على الطوطمية بالضرورة أن تختفي وأبعد حد للتفريق بين الإنسان والحيوان تم الوصول إليه من خلال الدين المسيحي، رغم أن عملية التفريق كانت قد بدأت طبعاً قبل ذلك بكثير ولكي أشرح مبدأ هذه العملية سأنقل عن السيد بوغدانوف. فإن نظريته عن «النظام الاستبدادي للإنتاج الأدبي هي نظرية ساخرة. ولكن النظرية التي يعرضها علينا السيد بوغدانوف بهذه الطريقة الساخرة هي صحيحة تماماً فحيثما توجد «علاقات استبدادية فإن الحاكم ينظر باستعلاء إلى رعيته، وعلى ذلك فإنه لا يحاول أن يشبّه نفسه بهم بل بالأحرى أن يميّز بينه وبينهم. ولذلك علينا أن نفترض وجود علاقات «استبدادية بين الناس والحيوانات من أجل أن نفهم الخلفية الفلسفية للتباين بينهما وهو الأمر الذي يستحوز على اهتمامنا فهذه العلاقات توجد في الحقيقة حيث دجَّن أو روّض الإنسان حيواناً واستعمله في احتياجاته. وعلى ذلك فإنه يمكن القول بأن استغلال الإنسان للحيوان هو السبب في كونه أصبح ميّالاً إلى تمييز نفسه عن الحيوان. وعلى كل حال فإن هذا الميل لم يظهر فجأةً. فكثير من قبائل الرعاة، مثل قبائل

باتوكاس Batokas الإفريقية المسوطنة في أعالي نهر الرمبيزي تسغل ثيرانها وأبقارها، طبعاً، ولكنها في نفس الوقت تكاد تعبدها على شكل وثني، وتذبحها فقط عند الضرورة القصوى، وسعمل فقط حليبها* ورجل القبية لا يعارض في جعل نفسه شبيهاً بالبقرة، حتى إلى الحد الذي يجعله يسرع أسانه القواطع ولكن ثمة بون شاسع لمقارنـة الإنسان بالحيوان فعندما الانسان يربط الثور الى محراثه أو الحصان إلى عربه فإنه بالكاد يمكن أن يسعر بتشابه كبير مع تلك الحيوانات ويعتبر الفلاح ماشيه كنزاً ويفتخر بأحوالها الجيدة وهو مسعد لوضعها تحت رعاية إلٰه خاص وهناك حالات في بعض أجراء من روسيا كانت تعبر فيها الآلهة فورد ولاڤر حرّاساً للحيوانات الأليفة، وحيث كانت صلوات خاصة تقام لتلك الآلهة تحت السماء الصافية بحضور قطعان الماشية التي سبقت إلى المكان من القرى المجاورة بواسطة الفلاحين.

٩

يعلـق لويس هـ.مورغان Lewis H. Morgan في عمله الشهير «المجتمع القديم» Ancient Society بأن ارتباطات الطقوس الدينية للرومانيين القدماء الأولية هي مع العشيرة أكثر من ارتباطها مع العائلة** وهذا شيء لا يقبل الجدل، ويُفسر بحقيقة أن نظام قرابة العصب، أو قرابة النسب والدم، قد سَبَق نظام العائلة وليس العكس. وقد نشأت العائلة البطريركية الرومانية في وقت لاحق لظهور حياة العسيرة تحت تأثير الرراعة والعبودية. ولكن مع ظهور العائلة المذكورة ظهرت آلهة العائلة وظهرت الخدمة الإلهية العائلية التي كان يقوم فيها بدور القس كبير العائلة. وهنا أيضاً نجد أن الوجود الإجتماعي يقرر الوعي الديني

إن الآلهة في العائلة البطريركية آلهة سلفية (متعلقة بالأسلاف) ومثلهم مثل بقية الأعضاء في العائلة يشعرون بالارتباط البيوي برأس العائلة، وهم يكنون نفس المشاعر

---

* اقتباساً من كتاب شوينفيرت Schweinferth «في قلب أفريقيا de l'Afrique Au Cœur» باريس - ١٨٧٥، ص.١٤٨.

** انظر في صفحة ٢٤٥ من الترجمة الألمانية لكتابه «Die Urgesellschaft» شتوتقارت، ١٨٩١ (لويس هـ.مورغان، المرجع نفسه، شيكاغو، تشارلز هـ.كير وشركاه Charles H.Kerr & company، ص٢٩٧).

تجاه الآلهة الأسلاف وهكذا فإن الأساس السيكولوجي قد وضع من أجل فكرة أن الإنسان يجب أن يحب الله كما يحب الأطفال آباءهم إن الإنسان البدائي لم يعرف أباه كفرد معين؛ فبالنسبة لهم كلمة «أب تدل على كل أقربائه بصلة الدم الذين وصلوا إلى سن معين. ولهذا، لم يكن يعرف شيئاً عن واجبات الأبناء كما نعرفها وبدل هذه الواجبات، كان مدركاً بروابط التماسك والتكافل تجاه كل أقربائه بصلة الدم، لقد رأينا كيف أن وعيه بهذا التماسك قد توسع إلى الشعور بالتماسك مع الطوطم - الحيوان الإلهي ولكننا الآن نشاهد شيئاً مختلفاً إن تطور المشاعر مشروط بتطور العلاقات الإجتماعية.

إلا أن إنحلال نظام قرابة العصب يقود إلى أكثر من تشكيل العائلة. وقد استعيض عن النظام القبلي بنظام الدولة. ما هو الشيء المقصود بالدولة؟

إن الدولة مثل الدين تعرف بطرق عديدة يصفها الإثنولوجي الامريكي بويل Powell كما يلي: «إن الدولة هيكل سياسي، زمرة منظمة من الناس مع حكومة مؤسسة، وهيكل من القوانين المحددة»* وأنا أعتقد أن هذا التعريف يمكن أن يُفيد مع بعض التعديلات والاضافات ولكنني في هذه اللحظة راضٍ عن تركه كما هو

إن تأسيس الحكومة يتطلب علاقات معينة بين الحاكمين والمحكومين. فالحاكمون يفترضون التزامهم وتعهدهم بالاهتمام بشؤون المحكومين، والمحكومون عليهم واجب الخضوع للحاكمين. وإلى جانب هذا، حيثما توجد قوانين محددة، يوجد بالطبع أشخاص يحرسون هذه القوانين بصورة رسمية: مشرعون وحكام. وكل هذه العلاقات بين الناس تجد تفسيرها الملائم والجيد في الدين. وتصبح حكاماً وقضاة سماويين. إذا كان السكان الاستراليون الأصليون يظنون بأن الإيمان بمعاقبة الأرواح للذين يسيئون التصرف يخص الأطفال فقط، فإن هذا الاعتقاد أو الإيمان يصبح واسع الانتشار وعميق الجذور في تشكيل الدولة، وهكذا تندمج الأفكار الأرواحية كلية مع الأخلاق.

ويؤمن الرجل البدائي بأن وجوده بعد الموت سيبقى مثلما كان قبل الموت تماماً وإذا ما حصلت أية اختلافات، فلا يوجد أية علاقة في هذا بأخلاقه. وإذا ما كان

---

* مستشهد بهذا المقطع بالإنكليزية بواسطة بليخانوف.

يعتقد بأن عسيرته كلها قد انحدرت من سلحفاة، فإنه لن يخالف الاعتقاد بأنه سيصبح سلحفاة بعد الموت وهو لا يؤمن بأنه سيهدأ ويرتاح، بل يعتقد بأنه سيحل في جسد حيوان ما ونجد دليلاً على هدا الاعتقاد في مبدأ تقمص الأرواح المنسر بصورة واسعة حتى بين الأشخاص المتحضرين فنرى هذا المبدأ مسسر، على سبيل المثال، في الهند التي تُعدّ كلاسيكية أما بين الدول المتحضرة نرى أن هذا الاعتقاد مسسر حسب سسر القناعة بأن الانسان سيحاسب على تصرفاته في الأرض بعد الموت

إن الإعتقاد بتقمص الأرواح هو الشكل المتبقي من الحقبة البعيدة جداً التي لم يكن فيها خط فاصل في إدراك الإنسان بينه وبين الحيوان لكن قوة بقاء هذا الاعتقاد ليست بنفس الشدة في كل مكان فنحن نرى تصورات ضعيفة جداً عنه بين معتقدات سكان مصر القديمة. إلا أن غياب هذا المعتقد لم يمنع المصريين من الاقتناع بوجود قضاة في العالم الآخر يعاقبون أو يكافئون الناس طبقاً لسلوكهم وتصرفاتهم في الحياة ومثل ما هو الحال في بقية المناطق، لم ينشأ هذا الإقناع في مصر فجأة وبصورة مباشرة ففي الفترة الأولى لقيام الدولة المصرية، كان يُعتقد بأن تصرفات الإنسان في الحياة لا تؤثر على حياته وراء القبر وفقط فيما بعد، في الفترة الثيبية، انتشر الرأي المعاكس والمناقض للأول*

بالنسبة لإيمان المصريين، تكون روح الإنسان موضوع محاكمة بعد الموت، والحكم الذي يصدر عليها يحدد استمرارها ووجودها إلا أن ما نراه هنا من حكمة إلهية لا يُلغي المفهوم المنتشر بين المصريين بأن الناس من الطبقات الاجتماعية المختلفة سيعش كل منهم حياة مختلفة عن الآخر وراء القبر أيضاً

تعتبر مصر بلداً زراعية، وتعتمد كليةً من أجل بقائها على فيضانات النيل. ومن أجل تنظيم هذه الفيضات، وُضع نظام كامل من الأقنية منذ القدم والعمل على هذه الأقنية كان واجباً طبيعياً على الفلاحين المصريين. أما الناس من أفراد الطبقات الأعلى فكانوا يهربون من هذا الواجب بتعيين وكلاء وهذا الحدث قد انعكس أيضاً في آراء المصريين عن حياة ما بعد الموت

لقد كان الفلاح المصري مقتنعاً بأنه بعد موته سوف يدعى لحفر وتنظيف الأقنية في

---

* Chantepie de la Saussaye, op.cit., pp. 106-107

العالم الآخر أيضاً أما أفراد الطبقات العليا فلم يكونوا يميلون إلى أو يستطيبون مثل ذلك التوقع، وقد اسبط العديد من الوسائل لتأكيد هذا لهم، فكانت الدمى يوضع معهم في قبورهم من أجل أن تخدمهم أرواح تلك الدمى في العالم الآخر حتى أن بعض الأشخاص الوقحين لم يكونوا مقتنعين بالاكتفاء بأولئك الحراس فقط؛ فقد تساءلوا «ولكن ماذا يمكن أن يحدث إذا ما رفضت أرواح تلك الدمى خدمتي والقضاء على أعدائي؟ من أجل منع حدوث هذا، أمر بعضهم - ربما من هم أكثرهم حكمة وإبداعاً بوضع مخطوطات وتعاويذ على تلك الدمى مكتوب عليها «إصغ فقط إلى الذي صنعك، ولا تصغ إلى أعدائه»*

إذا انتقلنا الآن من المصريين إلى اليونانيين القدماء، سنرى أن آراءهم عن الحياة بعد الموت قد ارتبطت أيضاً وبصورة تدريجية بمفهوم العقاب في الحياة الثانية عن الذنوب المقترفة في الأرض ففي «الالياذة نرى يوليسيس يذكر بأن العذاب سيلاقي المذنبين والخاطئين البارزين مثل تيتيوس وسيسيفوس وتانتالوس الذين كانوا يقترفون الآثام بحق الآله بطريقة تصرفهم في الحياة أما في زمن أفلاطون فقد انتشر الاعتقاد بأن حياة ما بعد الموت يحددها سلوك الإنسان على الأرض وقد علم أفلاطون الناس بأن يتوقعوا تلقي المكافآت في العالم الآخر على أعمالهم الحسنة في الأرض، وتلقي العقاب على ذنوبهم. وفي الجزء العاشر من كتابه الجمهورية Reb يصور على لسان بامفيليان Pamphylian، الذي زارت روحه العالم الآخر، عذاب المذنبين المخيف، على الأخص الذين يقتلون آباءهم والخونة

ومن الممتع هنا ذكر أن ذلك العذاب كان يُنفذ بواسطة وحوش مخيفة وليس من الصعب ملاحظة في هذه الوحوش أسلاف شياطين المسيحية

١٠

لقد ذكرت أن الدين يمثل نظاماً من الأفكار، أكثر أو أقل نظماً، والمشاعر والتصرفات وبعد ما عرفناه عن أديان القبائل والشعوب المختلفة، ليس من الصعب إدراك كيف تشكل العنصران الأولان، أعني الأفكار والمشاعر

---

* (La Religion egyptienne, par A. Erman, Traduction Franç. par. Ch. Vidal, paris, 1907, pp. 201-02, 266).

إن الأفكار الدينية هي ارواحية بالدرجة الأولى، وقد نتجت عن عدم مقدرة الإنسان في فهم الظواهر الطبيعية ولهذا فإن الأفكار الدينية التي تنشأ نتيجة للسبب المذكور تتصل بتصورات ارواحية، هذه التصورات التي يفسر الناس من خلالها علاقاتهم بين بعضهم بعضاً

أما فيما يتعلق بالمشاعر الدينية، فقد بنيت على أساس من مشاعر ومطامح الناس التي تنشأ عن علاقات اجتماعية معينة، وهي تتغير بصورة موازية للتغييرات في تلك العلاقات

ويمكن تفسير العنصرين - الأفكار والمشاعر - بواسطة هذا الافتراض فقط: ليس الوعي هو ما يُحدد الوجود، وإنما الوجود هو الذي يحدد الوعي.

بقي لي الآن أن أذكر شيئاً عن التصرفات والأفعال المرتبطة بالأفكار والمشاعر الدينية لقد عرفنا سابقاً وبصورة جرئية مدى ارتباط هذه التصرفات بالأفكار والمشاعر في درجة معينة من التطور الحضاري والثقافي، تندمج الأفكار الأرواحية والمشاعر المرتبطة بها بالأخلاق بأوسع معنى للكلمة، أي مع تصورات الناس عن واجباتهم المتبادلة. وقد بدأ الإنسان فيما بعد اعتبار هذه الواجبات كأوامر من الله. ولكن على الرغم من أن إدراك هذه الواجبات ينشأ مع الأفكار الأرواحية، فإنه لا ينشأ عنهم مطلقاً إن الأخلاق تظهر قبل بدء العملية التي ترتبط فيها الأفكار المتعلقة بالأخلاق مع الإيمان بوجود الآلهة. إن الدين لا يصنع الأخلاق؛ وإنما يقدس ويطهر قواعده التي تنشأ عن نظام اجتماعي معين.

وهناك نوع آخر من الأفعال. هذه الأفعال لا توجدها العلاقات بين الناس بل العلاقة بين الناس والآلهة أو الله. والمجموع الكلي لهذه الأعمال معروف بما يسمى العبادة الدينية (Cuft).

ليس هناك ما يدعوني لأن أطيل البحث في موضوع العبادة الدينية في هذه المقالة. ولكنني أحب أن أذكر بأن الإنسان في عبادته للآلهة يقوم بتلك الأفعال التي تبدو ضرورية بالنسبة له من أجل تحقيق كامل واجباته تجاه الآلهة أو الله* وقد عرفنا سابقاً

* يقول دانييل برنتون: «الله هو الذي يستطيع أن يفعل ما لا يستطيع الإنسان عمله». (استُشهد بهذه الجملة بالإنكليزية بواسطة بليخانوف)، أديان الشعوب البدائية .Religions of Primitive Peoples، نيويورك لندن، ١٨٩٩، ص.٨١.

بأن الإنسان بدوره يتوقع أن تسديه الآلهة بعض الخدمات كمكافأة على أعماله

في البدء كانت العلاقات بين الإله والإنسان تشبه العلاقات المبنية على عهود متبادلة، أو بمعنى أدق، على علاقات الدم. وفي قياس كون القوى الاجتماعية تتطور، فإن تلك العلاقات تتغير فيما يناسب وعي الإنسان المتزايد بخضوعه لله. إن هذا الخضوع يصل إلى أكثر درجاته تقدماً في الدول الاستبدادية. وقد ظهرت في المجتمعات المتحضرة الحديثة، التي تُبذل فيها جهود للحد من سيطرة الملوك، النزعة إلى «الدين الطبيعي وإلى الربوبية، أي إلى نظام من الأفكار تُحصر فيها سلطة الله من كل الجوانب بواسطة قوانين الطبيعة. وهكذا فإن الربوبية هي برلمانية سماوية.

وما لا يقبل الجدال أيضاً، على كل حال، بأنه حتى عندما يعتبر الإنسان نفسه عبداً لله، فإن عبادته تترك مجالاً للسحر، أي للأعمال التي تتطلب تقديم بعض الخدمات خضوعاً لله. وقد تعرفنا في مجال سابق بأن وجهة النظر الموضوعية للسحر تقابل وتعاكس وجهة النظر الذاتية للأرواحية.

وهكذا، فإن هذه هي النتائج التي استنتجناها من تحليل العناصر المؤلفة للدين وهي ستساعدنا في فهم الطبيعة الحقيقية للبحوث الدينية التي تجري الآن في روسيا في دراسة هذه البحوث سنرى أن بعضها يشكل محاولة لإحياء الأفكار الأرواحية التي دُفنت مؤخراً والبحوث التي قام بها بولغاكوف Bulgakov وميريجكوفسكي Merezhkovsky وستروف Struve وميسكي Minsky، بحوث من النوعية المذكورة أما من ممثلي البحوث الأخرى، الذين يميلون إلى عزل التصورات الأرواحية عن الدين مع الابقاء على بقية العناصر، فلديبا لوناشارسكي Lunacharsky وليو تولستوي Leo Tolstoy بصورة جزئية

وسوف نحاول إلى إيضاح القيمة النظرية والعملية للبحوث المختلفة من هذا النوع وسنرى كيف أن هذه المحاولات نفسها تثبت بوجودها صحة الافتراض أو المسألة الرئيسية للمادية التاريخية: لا يحدد الوعي الوجود، بل الوجود هو الذي يحدد الوعي وإنني الآن في هذه المرحلة أسعر بأنه يمكن التأكيد بأن أية محاولة لعزل عنصر الأرواحية عن الدين ستناقض طبيعة الدين نفسه، ولهذا سيحكم عليها بالفشل. إن عزل الأرواحية عن الدين يبقيا مع الأخلاق فقط بأوسع معنى للكلمة إلا أن الأخلاق

هي ليست الدين، وهي تظهر قبل الدين وتسطيع الاسمرار بدون إقراره

في الواقع قد يسير البعض إلى البوذية التي يعتبرها بعض الباحثين مغايرة كلية للأرواحية. إذا كانوا مصيبين، فإن آرائي لن تواجه النقد يبلغ عدد أتباع البوذية حوالي الخمسة ملايين. إذا كانت البوذية مغايرة للأرواحية فهذا يعني أن الدين الذي يلقى أوسع تأييد سيثبت لا الإمكانية فقط بل الحقيقة التي لا تقبل الجدل عما اعتبره مسحيلاً ولهذا لا يستطيع أن يجد له مكاناً في الحياة الواقعية. ولكن الوضع ليس هكذا فنحن سنرى أن البوذية لا تختلف عن الأفكار الأرواحية على الإطلاق، إلا أن هذه الأفكار ليس لها نفس شكل الأديان الأخرى. وهكذا، لا تدحض البوذية آرائي بل تثبها وتؤكدها

المقالة الثانية
مرة أخرى عن الدين

« إن مسائل اليوم الدينية لها قيمة اجتماعية في الوقت الحاضر ولم تعد هذه المسائل ذات أهميــة دينيــة. وعلماء اللاهوت فقـطَ هم الذين يأخذون المسألة الدينية على أنها ذات أهمية دينية ».

ك. ماركس

١ - تحفظ أساسي

لقد ذكرت في المقالة الأولى بأن الدين هو نظام من الأفكار والعواطف والأفعال أكثر أو أقل ترتيباً، أي بعبارة اخرى هو نظام أكثر أو أقل خلواً من التناقضات. وإلى جانب هذا، قلت بأن الأفكار الدينية هي أرواحية في صفتها الرئيسية. وإلى حد بعيد بحسب ما أعتقد، ليست هناك أية استثناءات عن هذه القاعدة العامة. وفي الواقع، يعتبر عديد من الناس البوذية ديناً إلحادياً وحيث أن الدين الالحادي - « دين بدون إله يمكن أن يؤخذ على أنه متحرر تماماً من الأرواحية، ربما من الممكن أن يُقال بأن البوذية استثناء هام عن القاعدة العامة المذكورة أعلاه. وسأقر فوراً، إذا لم يكن للبوذية حقاً أي أثر من الأرواحية، بأن قاعدتي العامة مهزوزة بصورة جدية. للبوذية، في الواقع، عدد من المؤمنين بها يتجاوز أعداء المؤمنين بالأديان الأخرى بكثير وإذا ما أَمكن إظهار البوذية بأنها دين بدون أرواحية، فسيبدو من الغريب في الواقع الاحتفاظ بفكرة أن الأرواحية كانت عنصراً حتمياً في الدين.

ولكن هل نسطيع حقاً اعتبار البوذية ديباً مغايراً للأفكار الأرواحية؟ إن بعض الكتاب المهمين في هذا الحقل يقول نعم ومن بين أولئك الكتاب نذكر راير ديفيدز Rhys Davids الذي يحاول اثبات اختلاف البوذية عن الأرواحية، إلا أن كتاباته ىكشف أكثر وأكثر عن وجود أفكار أرواحية في معالجته للبوذية وفي إحدى المرات نراه يقول استشهاداً بمقالة شهيرة عنوانها «نقاش عن الأعاجيب والمعجرات ما يلي:

يتأكد لأي بوذي (ولبوذا التاريخي بالتالي) أن العالم يوهج بضوء لامع في لحظة هذه التصورات أثناء قدوم مولود جديد فالرحم شفاف سطيع الأم من خلاله رؤية الجنين قبل أن يولد، ومدة الحمل ندوم ٢٨٠ يوماً، وأن الجنين عندما يولد تتلقاه أيدي مخلوقات سماوية، ويتلقى حماماً من القوى الخارقة للطبيعة التي تقدم له الماء الفاتر والبارد، وبأن البوذي القادم في المستقبل سوف يمشي ويتكلم في آن واحد، وبأن العالم كله سيسع ثانية بنور وهاج وهنالك تفاصيل أخرى، إلا أن هذه تكفي لتُري كم هي قصيرة المدة (أقل من قَرن) التي يتطلبها زوال الاعتقاد بالأعاجيب والمعجزات

وهذه التفاصيل التي شرحها راير ديفيدس أكثر من لما فيه للإشارة إلى الاعتقاد البودي بالأعاجيب والأشياء الخارقة. ولكن أينما توجد أعاجيب توجد أرواحية أيضاً وفيما بعد نرى كيف قامت الملائكة بدور القابلات عند مولد بوذا وفيما يلي مقطعاً يري كيف كان بوذا يمضي بعضاً من لياليه كما يُخبرنا راير ديفيدس: «وفي الليل كان يجلس وحيداً قليلاً حتى يأتي إخوته. ويبدأون في التجمع ثم يقوم بعضهم بطرح الأسئلة عن الأشياء التي تحيرهم عليه. وهكذا تنتهي الفترة الأولى من الليل، بينما يقوم الرجل المبارك بإرضاء رغبات كل منهم، ثم يأخذون بالانصراف »*

وهنا أتساءل: أليس في ذلك الكلام أرواحية صرفة، ومطلقة؟

إن البوذية لا تختلف أبداً عن الأرواحية. وهي تسلم بوجود «الآلهة العديدة» ووالأرواح إلا أن العلاقة بين الآلهة والأرواح والناس تصور في هذه الديانة بصورة مختلفة عما هي عليه في المسيحية على سبيل المثال. وهذا يفسر خطأ الذين يعتبرون البوذية ديناً إلحادياً لماذا إذن يتحدث تشافتيبي دو لا سوساي Chantepie de la Saussaye عن «الإلحاد عند البوذيين؟ إن هذا لأن ابراهيم

---

* داير ديفدس، البوذية، ص.٥٨

Brahama ، طبقاً للتعاليم البوذية، بكل عظمته عاجز أمام الذي يحقق*
ولكن عندما يرجع رجال - الطب في قبائل الصيد البدائية إلى السحر، فإنهم يقومون بأعمال تجبر برأيهم الآلهة على تنفيذ رغباتهم؛ وبعبارة أخرى يجعلون من الإنسان بطريقة ما أقوى من آلهته. إلا أن هذا على كل حال لا يعطينا الحق لأن نسمي، رجال - الطب أولئك بالملحدين. وأنا مستعد كي أقر بأن تصور شكل علاقات الناس بالآلهة، في الديانة البوذية، يأخذ شكلاً مبتكراً ولكن أن ننسب لهذا التصور المركب الشكل المبتكر، لا يعني عزل أحد عنصريه: الاعتقاد بالآلهة والأرواح بصورة عامة. وحتى لو افترضنا أن غوتاما Gotama نفسه كان ملحداً ولكنه كان يدافع عن الأخلاق، فعلينا على أية حال أن نعرف بأن أتباعه بعد موته - وربما حتى في حياته - قد أدخلوا عدداً وفيراً من العناصر الأرواحية الى تعاليمه، وهكذا زودوا هذه التعاليم بصفة دينية. ويضيف راير ديفدز إلى ما قاله بخصوص طفولة بوذا وشبابه بأن مثل تلك الأساطير يرويها جميع مؤسسي الأديان الكبرى وأنها «في درجة معينة من التقدم الفكري ضرورة للعقل الانساني ويجب نموها وازدهارها»**. وهذا صحيح تماماً ولكن في أية مرحلة بالضبط؟ في تلك المرحلة التي تتميز بظهور وتعزز الأرواحية. وطالما أن الأديان تنشأ من هذه المرحلة الواسعة من التطور، فإنه من الغريب أن نعتقد بوجود ولو دين واحد من تلك الأديان متحرر من الأرواحية؛ ولهذا فإنه لمن الغريب أن نسمع عن «إلحاد البوذيين.

إن الدين المخالف للأفكار الأرواحية لم ينشأ أبداً بعد، وكما قلت لا يمكن أن ينشأ

٢ - محاولاتنا الجارية لإيجاد دين متحرر من العناصر «الخارقة للطبيعة»

أ - ليو تولستوي

لا أنوي هنا عمل تحليل لتعاليم ليو تولستوي، فهذا سيكون غير ملائم وغير ضروري، طالما أن هذه التعاليم قد حُللت تحليلاً دقيقاً وجيداً في

* شانتيبي دو لا سوساي، نفس الكتاب، ص.٣٨٣

** نفس المرجع، ص.٤٩.

Tolstoi's Weltanschawng und ihr Entuvicklung لـ ل. اكسيلورد وما أنويه هنا هو مجرد التوقف عند دين تولستوي وخاصة مسألة الأرواحية التي أهتم بالبحث فيها

إن ليو تولستوي نفسه يعتبر دينه متحرراً من العناصر « الخارقة للطبيعة وهو يعبر كلمة ما فوق طبيعي مرادفة لما هو عديم المعنى وغير المعقول. وهو يصب كل احتقاره على أولئك الذين اعتادوا على التفكير بالعنصر « الفوطبيعي وأحياناً عديم المعنى على أنه العلاقة المميزة الأساسية للدين. وهو يقول: « إن التأكيد على كون العنصر الموطبيعي وغير المعقول يشكل الخصائص الأساسية للدين مثل تأكيد رجل اعتاد أكل التفاح المعفن بأن الطعم المر والتأثير الضار على المعدة هما الخصائص الأساسية للتفاح »* ما هو الدين برأي ليو تولستوي؟

في جزء آخر من الكتاب يعطينا تولستوي التعريف الآتي للدين: « إن الدين الحقيقي هو عبارة عن العلاقات التي يؤسسها الإنسان المبنية على المنطق والمعرفة بالحياة اللامتناهية واللامحدودة المحيطة به، هذه العلاقات التي تربط حياته بهذا اللاتناهي وتوجه سلوكه وتصرفاته »**

وفي مجال آخر يقول: « الدين هو تعريف علاقات الإنسان على أنها بداية كل شيء وهدف الإنسان الذي ينبع عن تلك العلاقات وقواعد التصرف التي تنبع من ذلك الهدف

للوهلة الأولى، يبدو هذان التعريفان للدين غريبان، على الرغم من تماثل جوهريهما وبصورة محتومة يظهر هذا السؤال: لماذا إذن يُدعى هذا بالدين؟ إن اعتبار علاقات الإنسان « بداية كل شيء أو (كما في التعريف الأول) « الحياة اللامحدودة المحيطة بالإنسان لا يعني وضع أسس النظرة الدينية الشاملة. ها هنا نقدم مثال ديدرو Diderot الذي تبنى التعريف الثاني واعتبر « علاقاته بداية كل شيء » وبنى على هذا التعريف نظامه في الأخلاق؛ ولكن في تلك الفترة من حياته حينما أصبحت

---

* [JI.H.Torctö, «[To Takoe perutnr N B Yem cymhotb ee», N3A. «CBO OAHOCO CroBa», 1902, CTP 48].

ليو تولسوي، ما هو الدين، وما هو جوهره، ناشروا الكلمة الحرة، ١٩٠٢، ص.٤٨

** (Ibid., p. 11, Tolstoy's Italics).

نظرته في « بداية كل شيء نظرة ماديّ بحت، لم يكن حيها دينياً على الإطلاق ما هي الفكرة هنا إذن؟ يبدو لي أن كل الفكرة هنا تكمن في كلمة هدف   إن ليوتولسوي يعتقد أن الإنسان، بتحديده لعلاقاته كبداية لكل سيء   فإنه يحدد بهذا « هدفه » في الحياة إلا أن هذا « الهدف يفترض مسبقاً وجود الشيء أو الكائن الذي وجد الهدف من أجله - في هذه الحالة، الإنسان - ويفترض ثانياً الكائن أو القوة التي تعطي الإنسان « هدفه   ومن المؤكد أن ذلك الكائن، أو تلك القوة، يملك الوعي، وإلا فإنه لن يستطيع إعطاء الإنسان « هدفه »، وتحديد مهمة معينة له. كيف يمكننا إذن أن نفهم هذا الكائن الواعي؟ يقدم لنا تولستوي رداً واضحاً على هذا السؤال أيضاً إن تولسوي لا يحب طريقة اليوم لتعليم الدين. ففي رأيه، ينبغي علينا ألا نغرس في أذهان الأطفال ونؤكد للبالغين « الإيمان بأن الله قد أرسل إبنه كي يكفر عن أخطاء آدم، وقد أسس كنيسته لطلب الطاعة »* ويعتقد بأنه من الأفضل لو يغرس في أذهان الأطفال ويؤكد لهم « بأن الله هو روح يكون ظهورها في داخلنا وقوتها تستطيع أن تتعاظم بحسب طريقتنا في الحياة »** إلا أن اقتراح كون الله روحاً لا تظهر إلا في داخلنا يعني أن نغرس أفكاراً روحية في أذهانهم. وهكذا يتبدى لنا أن الكائن الواعي الذي يمد الإنسان بهدفه في الحياة ما هو إلا روحاً فما هي الروح؟ لقد قلت ما يكفي عن هذا الموضوع في مقالتي الأولى. وهنا سأقتصر على التعليق بأنه إذا ما كانت الروح كائناً تحدث الظواهر الطبيعية بحسب إرادته واختياره، فلا بد وأن يكون فوق الطبيعة؛ أي بعبارة أخرى يجب أن يُعتبر كائناً فوق طبيعياً*** وهذا يعني أن ليوتولستوي مخطىء باعتقاده أن دينه خال ومحرر من المعتقدات « الفوطبيعية

ما الذي قاده إلى مثل هذا الخطأ؟ في تصوره يُعتبر ما هو فوق طبيعي شيئاً مماثلاً لما هو « عديم المعنى و« غير معقول   إلا أن اعتقاده الشخصي بوجود الله، الذي « هو روح »، لا يُعد عديم المعنى بالنسبة له وغير معقول؛ بل على العكس، يعد تصويراً وعرضاً لحس سليم بل وعلى درجة عالية من الذكاء، ولهذا فإنه قرر بأنه لا مكان

---

* Ibid. p. 50.

** Ibid. p. 50.

*** لوفيغ فيورباخ، أعمال، ٩، ص ٣٣٤

هبابك في دينه لما هو « فوطبيعي فإما أنه قد نسي أو لم يعرف أن الإيمان بما هو فوطبيعي إنما يعني وببساطة الاعتراف بوجود الأرواح أو روح معينة. إن الدين المغاير للأفكار الأرواحية لم يسأ أبداً بعد، ولا يمكن أن يوجد؛ فالتصورات الموجودة في الدين غالباً ما تتصف بطبيعة دينية. ومثال دين ليو بولسوي يمكن أن يخدم من أجل الإشارة إلى هذه الحقيقة. إن ليوتولسوي أرواحي، وطموحاته الأخلاقية مصبوغة بصبغة دينية فقط إلى الحد الذي تندمج فيه هذه الطموحات بالإيمان بالله، الذي هو روح والذي يحدد هدف الإنسان على الأرض

ب - أ. لوناتشارسكي

A. Lunaxharsky

سأكون مرغماً هنا، بالنسبة للسيد لوناتشارسكي، أن أركز على « بحوثه الدينية بتفصيل أوسع وهذا يبدو لي ضرورياً؛أولاً لأن « دينه » معروف بدرجة أقل بكثير من دين ليوتولستوي، وثانياً لأن له موقفاً معيناً إيجابياً تجاه الماركسية الروسية.

ولسوء الحظ، أثناء فحصي «لبحوث السيد لوناتشارسكي الدينية، سأضطر للتحدث عن نفسي فقد حصل مؤخراً أن العديد من الكتاب الروس المنهمكين في دحض هذا المبدأ أو ذاك من مبادىء الماركسية، يظنون أنه من الملائم توجيه أسلحتهم النقدية » ضد « شخصي المتواضع (كما يقول الألمانيون: meine Wenigkeit) ويخطر أحياناً لي بأنني أملك بعض الأسباب التي تجعلني أُسر بهذا إلا أن هذا الأمر يظل مُملاً

سأبدأ أولاً بالتحدث عن ترجمته إلى الروسية ونقده لردي على الاستفتاء حول مستقبل الدين الذي توكله ميركور دي فرانس Mercure de France، عام ١٩٠٧ وكي أعطيه حقه لا بد أن أذكر بأنه قد لخص محتوى ردي بصورة دقيقة، فقد قال: « وهكذا يقول بليخانوف بأن الدين هو، فوق كل شيء، تفسير أرواحي ومحدد للظواهر وبالتالي، فإن الأرواح كانت تستدعى لتحمي وتحرس القوانين الأخلاقية الي يرى مصدرها والآن قد تلقت الظواهر تفسيراً آخراً إن الأرواح لم تعد موجودة، و هذه الفرضية غير ضرورية بعد الآن من أجل المعرفة، كما قال لابلاس

Laplace، وبهذا فإن الأخلاق يجب أن تتصدى للإقرار بالأشياء الفوطبيعية وتجد واحدة طبيعية. إن كل ما هو فوطبيعي قد ألفته الواقعية العلمية ولم يعد أي مكان للدين »* وهذا رأيي بالفعل. في الواقع، لم أستعمل تعبير « الواقعية العلمية » الذي يبدو لي غير محدد نوعاً ما ولكن هذا ليس ضرورياً هنا

إن الاعتبار الرئيسي هو أن السيد لوناتشارسكي يريد ديناً بدون إله. فهو يقول: « نعم، إن الحاجات إلى « الأسباب العملية أي بعبارة أخرى، إلى تطلع الإنسان إلى السعادة لا يمكن القول بأنها غير موجودة أو غير هامة، ولا يمكن أن تُلبى بالعلم أيضاً، ولكن يمكن أن نقول إن تلك الحاجات سوف تصادف دائماً الخرافات التي لا يمكن دحضها، وذلك لأن مصادرها من خارج حدود الطبيعة الحسية، وفي هذا تقديم الإنسانية بشهادة فقر في (الروح) »** إن السيد لوناتشارسكي واثق من مقدرة « الإنسان الحديث » اتخاذ دين بدون إله، وفي « إثبات إمكانية هذا تُشدد الضربة الأخيرة والقاضية للإله»*** ومن أجل إثباته لهذا وتسديد الضربة القاضية للإله، رجع لوناتشارسكي إلى فيورباخ وهو يعتقد بأنه « لا يوجد هناك ماديٌ واحد بحث في توجيه ضربة قاصمة للدين، الدين الإيجابي وأي اعتقاد بالله وباليوم الآخر وبالأشياء الفوطبيعية، مثل لودفيغ فيورباخ**** وبعد فيورباخ أصبح دين الإله حثياً فلسفياً »*****. ولكننا فيما بعد سنتحقق من مثال أ. لوناتشارسكي نفسه إذا ما كان « دين الإله » قد مات حقاً ولكن دعونا، قبل ذلك، نرى ما الذي يحبه لوناتشارسكي في فيورباخ (غير « قتله للإله »).

« إن تعريف فيورباخ للدين لم يصغ على شاكلته أبداً وعلى شاكلة قدرته على الاقناع والارضاء، ولكن القارىء سيشعر على الفور بوجود اختلاف كبير بين فيورباخ وبين المفكرين الاجتماعيين - الديموقراطيين والمنورين، عند قراءة السطور التالية:

---

* أ. لوناتشارسكي، الدين والاشتراكية، الجزء الأول، القديس بطرسبورغ، ١٩٥٨، ص. ٢٤

** Ibid., pp. 28-29.

*** Ibid., p. 29.

**** انظر في الصفحة الأولى من كتيبي المشاكل الأساسية للماركسية.

***** الدين والاشتراكية، ص. ٣١

(الدين هو الكشف الصريح للثروة المخبأة في الإنسان، للمعرفة بأفكاره الداخلية، والاعتراف الصريح بسر حُبه) وبهذا الكلام أمسك فيورباخ بقلب الدين لا بقشوره كما فعل الرفيق بليخانوف »*

وبعد الاستشهاد بفقرة ثانية عن فيورباخ، حيث ينادي فيها بفكرة كون الإنسان في كل الأديان يعبد جوهره، يعتبر السيد أ. لوناتشارسكي بأنه من الممكن معارضة العمق الفلسفي لفيورباخ مع « سطحية تايلور Tylor العلمية التي أخذ عنها رفيقنا بليخانوف تعريفه »**

ولكن لا يهم ممن استعار « الرفيق بليخانوف تعريفه عن الدين، فنحن نعرف في مجال بحثنا في هذا الموضوع أن الرفيق بليخانوف يحمل نفس آراء انغلز كما أقر السيد لوسارسكي بنفسه. ويتبع هذا بالتالي كون المقارنة والتمييز بين فيورباخ و« عمقه الفلسفي وبين « سطحية تايلور العلمية ضربة موجهة ليس ضد « الرفيق بليخانوف فقط، بل ضد « الرفيق انغلز أيضاً ولكن أرجو ألا يظن القراء أنني بهذا الكلام أحاول حماية نفسي من ذلك الناقد القوي بالاختباء وراء واحد من مؤسسي الاشتراكية العلمية. فالأمر ليس مسألة خوف هذا إذا كنت خائفاً من السيد لوناتشارسكي، بل مما لديه من أجل قوله؛ وهنا بعض ما قاله:

« أعتقد أن ماركس من وجهة النظر الدينية - الفلسفية قد تابع بجد عمل تطوير الانثروبولوجيا إلى مستوى علم اللاهوت؛ أعني قد ساعد أخيراً الوعي الذاتي الانساني كي يصبح ديناً إنسانياً »***

والذي حثَّ على فكرة السيد أ. لوناتشارسكي هذه، هو بعض ما قاله فيورباخ « لقد اخترلت علم اللاهوت إلى علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وبهذا حولت الأنثروبولوجيا إلى مستوى علم اللاهوت ». انظروا الآن ماذا أصبح لدينا لقد تابع ماركس بجد العمل الذي بدأه فيورباخ، « وأخيراً ساعد الوعي الإنساني الذاتي كي يصبح ديناً إنسانياً ولكن ما هو معروف جداً هو أن انغلز قد شارك وباستمرار

---

* Ibid., p. 32

** Ibid., p. 32.

*** Ibid., p. 31.

آراء ماركس وكان معاونه وشريكه الصدوق ولم يختلف في أي وقت من الأوقات أبداً مع ماركس حول مسألة الدين؛ وهذا يعني أن معظم الأمور التي وصف السيد لوناتشارسكي بها ماركس تخص انغلز أيضاً وهذا يعني أيضاً أن انغلز لم يكن أبداً غريباً عن فهم الرأي الفورباخي العميق عن قلب الدين وجوهره ومن الناحية الأخرى، انغلز حمل نفس وجهة نظر بلنخانوف وبلينخانوف في آرائه حول الدين أظهر ضيق أفق وعقلانية غير ضرورية، وسطحية في فكره تقترب من سطحية تايلور الذي. إذا ما صدقنا السيد .لوناتشارسكي في قوله عنه. أعطى تعريفاً عن الدين شائعاً بين الناشرين البورجوازيين والديموقراطيين - الاجتماعيين ذوي الفكر الحر »* أين وما هي الحقيقة هنا؟

تعال أيها القارىء لنبحث معاً عن الحقيقة وبأنفسنا فآمالنا في السيد لوناتشارسكي ضئيلة.

إن موقف ماركس بالنسبة للدين سلبي تماماً، ويستطيع أي فرد ادراك هذا وبسهولة إذا ما كلف نفسه قراءة مقالته الشهيرة «Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie».

عندما كتب مقالته هذه كان ما يزال متفقاً مع آراء فيورباخ عن الدين وقبل بصورة تامة نقد فيورباخ، بكل نقاطه الأساسية، عن الدين أيضاً ولكن على الرغم من فيورباخ نفسه استخلص ماركس بعض النتائج «اللادينية» من ذلك النقد فقد قال: «إن أساس النقد اللاديني هو: الانسان يصنع الدين، أما الدين فلا يصنع الانسان أي بكلمات أخرى، الدين هو الوعي - الذاتي والتقييم - الشخصي للانسان الذي إما لم يجد نفسه بعد أو قد فقد نفسه مرة أخرى. ولكن الإنسان ليس كائناً مجرداً يخيم خارج العالم. الانسان هو عالم الانسان، الدولة، المجتمع. هذه الدولة وهذا المجتمع يقدمان الدين، وعي متقلب بالعالم، لأنهما هما أيضاً عالم متقلب. والدين هو النظرية العامة لذلك العالم وموسوعته، وهو مصدره العالمي والشامل من أجل العزاء والتبرير، ومنطقه الشائع، وحماسته وإقراره الأخلاقي. إنه الوعي الوهمي بجوهر الإنسان لأن

* Ibid., p. 32.

لس هذا الجوهر واقعية حقيقية. وبهذا يكون النضال ضد الدين موجهاً بصورة غير مباشرة ضد العالم الذي يكون فيه الدين بمثابة شذاً ونكهة روحية الدين هو مجرد شمس وهمية تدور حول الإنسان حينما لا يستطيع هو الدوران حول نفسه وحول محوره وجوهره »*

والآن أحكم بنفسك أيها القارىء على فهم السيد أ لوناتشارسكي لماركس حينما أعلن كون تعاليمه « الدين الخامس العظيم الذي شكلته اليهودية »**. وكيف أخذ على عاتقه دور النبي الجديد لهذا « الدين الخامس والسيد أ لوناتشارسكي غير شاعر، كما هو واضح، بأن ما يقوله هنا يمثل عكس ما قاله ماركس تماماً فبالنسبة لماركس، الدين هو الوعي المتقلب بالعالم مقدم من قبل علاقات اجتماعية متقلبة ولهذا كما يسمح السيد لوناتشارسكي، علينا أن نحاول قلب الوعي الانساني بالعالم حتى لو توقف العلاقات الاجتماعية عن التقلب. إن الدين طبقاً لماركس هو الوعي الذاتي والتقييم الذاتي للانسان الذي إما أنه لم يجد نفسه بعد. أو أنه قد أضاع نفسه مرة أخرى وهكذا فإن الدين كما يقول مفكرنا الذكي والمرهف - يجب بكل تأكيد أن يوجد حتى عندما يكون الانسان قد « وجد نفسه. يقول ماركس « إن الدين هو الشمس الوهمية التي تدور حول الإنسان عندما لا يدور هو حول نفسه أو عندما لا يكون قد تعلم الدوران حول نفسه. وهكذا - كما يستنتج مفكرنا ونبينا الجديد « للدين الخامس - يجب أن تكون الشمس الوهمية موجودة حتى عندما يتعلم الإنسان الدوران حول نفسه. يا للاستنتاجات المذهلة! ويا لهذا المنطق الصلب!

والآن إلى انغلز؟

في رده على محاولة كارليل Carlyle لتشكيل نفس العملية على الوعي الذاتي الانساني التي يحاول تشكيلها لوناتشارسكي الآن تقريباً، كتب انغلز ما يلي: « إن الدين بجوهره يستنزف الانسان وطبيعة المادة، ويحول هذه المادة إلى وهم عن إله من عالم آخر الذي بدوره يتكرم ويسمح للانسان وللطبيعة أن يتلقيا بعضاً من فائض

* Gesmmelte Schriften von Karl Marx und Friedrick Engels, 1841 bis 1850, Erster Band, Stuttgart, 1902, S. 394-385.

** أ لوناتشارسكي، نفس المرجع، ص. ١٤٥.

كرمه »* في الواقع، يخبرنا السيد لوناتشارسكي بأنه يرغب في خلق « دين بدون إله ولربما يمكن أن يصفح انغلز عن مثل هذا الدين؟ لا إن انغلز لم يوافق عن مثل ذا الدين أيضاً فهو يرى أن كل احتمالات وامكانيات الدين قد اختفت الآن (Alle. Möglichkeiten der Religion sind erschöpft» أنه قد حان وقت عودة المضمون والمحتوى، الذي كان ينسب إلى الله، إلى الإنسان؛ ولكن يجب أن يعود بصورة إنسانية صرفة لا بصورة إلهية وكما يقول: « وعملية العطاء هذه هي مجرد إدراك الوعي الذاتي لا أكثر ولا أقل »** وفي الواقع، بالنسبة لهذه التعاليم يُعد الدين بمثابة انعكاس خيالي لجوهر الإسان وهكذا، عندما يصل الوعي - الذاتي الإنساني إلى هذه الدرجة من التطور، حيث يختفي ضباب الوهم والخيال بظهور ضوء المنطق عندها سوف يثبت أن كل امكانات واحتمالات وجود الدين قد اختفت بالضرورة إن فيورباخ نفسه لم يصل إلى هذه الحقيقة طالما أنه كان يعتقد بامكانية وضرورة الدعوة إلى دين القلب (دين الجوهر)، والحب*** ولكن برغم ما قاله السيد أ.لوناتشارسكي، لا يُعد هذا من مزايا وعمق فيورباخ، بل يُعد نقطة ضعفه، والتنازل الذي قدمه للمثالية.

ونقرأ في الكتيب الذي كتبه انغلز عن فيورباخ ما يلي: « إن مثالية فيورباخ الحقيقية تصبح واضحة حالما نقترب من فلسفته حول الدين والأخلاق. وهو لا يرغب أبداً في محو الدين؛ بل يريد تصحيحه واتمامه. إن الفلسفة نفسها يجب أن تُذاب في الدين. ومثالية فيورباخ تتضمن ما يلي: إن العلاقات المتبادلة ليست مبنية فقط على الميول بين الناس وعلى علاقات الحب والصداقة والعاطفة والتضحية،. إلخ فقط،. بل يؤكد على أن هذه العلاقات تحصل على قيمتها الكاملة والكبيرة فقط عندما ترسم باسم (الدين) إن المهم بالنسبة له هو ليس أن هذه العلاقات الانسانية الصرفة موجودة، بل هو كونها سوف تُفهم على أنها الدين الحقيقي الجديد وهذه العلاقات ستأخذ قيمها الحقيقية فقط بعدما تُطبع بالطابع الديني »****

A. Lunacharsky, op.cit. p. 145.

* Gesammelte Schriften, I, S. 483.

** OP.CIT PP 484-85. (نفس المرجع، ص ٤٨٤-٤٨٥).

*** هذا بالرغم من أنه هو قائل هذه الجملة القيمة: « الدين هو نوم الروح الإنسانية ».

**** ف. انغلز، لوفيغ فيورباخ، القديس بطرسبرغ

وفي نفس الفترة يلمح انغلر بتهكم إلى محاولة فيورباخ تشكيل دين بدون إله – هذه المحاولة التي أمعت السيد أ لوناتشارسكي كثيراً «إذا كان فيورباخ يرغب في تأسيس دين حقيقي على أساس تصور مادي للطبيعة، فهذا يكون نفس اعتبار الكيمياء الحديثة على أنها الكيمياء القديمة وإذا كان الدين يسطيع أن يقوم بدون إلهه، فإن الكيمياء القديمة سطيع القيام بدون حجر فيلسوفها

إن هذه لملاحظة عادلة وصحيحة. وعلى كل حال يجب أن نتذكر أن الدين الذي ألفه السيد لوناتشارسكي لا يمكن أن يبقى طويلاً «بدون إله فإنه لمن المستحيل وجود دين بدون أفكار أرواحية، بدون إله، فحيث يوجد الدين لا بد وأن يوجد إله وليس فقط إله، بل ربما إلهة، طالما أنه ليس من المسحسن أن يبقى الإله وحيداً

إن السيد أ لوناتشارسكي يقدم لنا تعريفه الخاص عن الدين، وهذا هو: «الدين هو ذلك التفكير حول العالم وعالم – الإحساس بصورة سيكولوجية تحل التناقض بين قوانين الحياة وقوانين الطبيعة»* وهو لا يعتبر هذا التعريف حاسماً. فهو يقول: «إن هذا التعريف عام ولهذا فإنه لا يتضمن كل مظاهر الدين الأساسية». ولكنه يتأمل أن تستخلص خصائص الدين الأخرى من هذا التعريف** ولكن أليست آماله هذه تضلله؟

إن الدين هو نوع معين من «التفكير حول العالم» ونوع من «عالم – الإحساس». حسناً، إذن ما هي الصفات المميزة لهذا التفكير الغريب والشاذ بالنسبة للدين؟ ويخبرنا لونا تشارسكي أن هذا التفكير يتغيّر مع تقدم التطور الفكري للجنس البشري: «ويفسح الخلق الميثيولوجي الطريق أمام الخلق الميتافيزيقي، وأخيراً أمام العلم الدقيق والصحيح؛ ويتضاءل الاعتقاد بالسحر ويحل محله الايمان بالعمل والجهد وتأخذ الفعالية العلمية مكان الأرواحية، ويأخذ التكنيك الحديث مكان السحر»*** دعونا نفترض للحظة أن تلك الفعالية أو النشاط هو بالضبط الرؤيا العالمية الشاملة التي يجب أن تأخذ الآن مكان «السحر والأرواحية. ولكنني أتساءل هنا كيف سيؤثر الدين في

---

* Ibid., p. 40, Lunacharsky's italics.

** Ibid., Same page.

*** (Ibid., pp. 40–41).

تفكير الناس الذين يتبعون طريقة التفكير المشار إليها بكلمة « النشاط » (Energetics)؟ إذا اسطاع الناس تأليه الطاقة، فإن الجواب على ذلك السؤال يكون وببساطة: التأليه يفترض مسبقاً وجود علاقات دينية مع تابع فرد ما ولكن أن نؤله يعني أن نشخص، وأن نشخص يعني حالياً الالتجاء إلى الأرواحية، التي يحل محلها الآن، بحسب رأي السيد لوناتشارسكي، النشاط العلمي ولكن أين الطريق للخروج من هذا؟ إن المخرج ليس مرئياً في اتجاه «التفكير وصحيح أن لوناتشارسكي هو الذي قال أن الأرواحية قد اسبدلت بالنشاط العلمي واستبدلت الشعوذة والسحر بالتكنيك الحديث، إلا أنه قد قال أيضاً « ولكن هل غير هذا شيئاً من الجوهر الديني للروح الانسانية؟ هل حصل الانسان حقاً على السعادة؟ ألم تعد هناك حقاً آمال كبيرة حية في روحه؟ هل أصبحت أحلامه عن السعادة الحقيقية أبهت وأضعف وأصبحت مُثله وأفكاره باهتة يعوزها البريق أيضاً؟ إذا كانت الحالة كذلك، فإن هارتمان Hartmann على حق: ستصبح الإنسانية، في الواقع، «إيجابية أعني محسوبة بصورة تجارية، وسهلة الاقناع، وأخيراً عاجزة وبطيئة »*

إن الجس البشري الممثل في شخص الطبقة المتقدمة في المجتمع الحديث لم يصبح بعد سهل الاقناع، عاجزاً ومباطئاً وهو لم يحصل بعد على السعادة، وما زال لديه العديد من الآمال الكبار، وأحلامه عن السعادة غير باهتة ومُثُله ما زالت براقة وساطعة إن هذا كله صحيح، وهو إن شئت يتصل « بعالم – الأحاسيس ». ولكني أتساءل ثانية: أين يأتي الدين؟ إن السيد أ لوناتشارسكي نفسه يرى بأنه ليس للدين أية صلة بهذه الحالة؛ ولهذا فهو يعتقد بضرورة تقديم توضيحات أكثر هنا

والآن أحب أن أذكر أن السيد أ.لوناتشارسكي، الذي من المعروف عنه مناصرته للنظرية « الفلسفية التي يتبناها ماخ وأفيناريوس، أخذ يشير فجأة إلى نفسه على أنه مادي بمعنى معين للكلمة. فهو يقول: « نحن لسنا مثاليين؛ نحن مثاليون من ناحية كوننا لا نجد شيئاً مشتركاً بين قوانين العالم المادي وبين حقائقنا ومُثُلنا، أي عالمنا المعنوي والأخلاقي »** من الناحية النظرية يعد هذا مزيفاً وغير حقيقي، « من ناحية أنه

---

* أ.لوناتشارسكي، نفس المرجع، ص.٤١

** Ibid., p. 46.

طالما لم يطرح أي مادي جاد السؤال عما إذا كان هناك شيء مشترك بين قوانين العالم المادي وبين حقائقنا ومُثُلنا. إن طرح مثل هذا السؤال يعني أن نساوي ونكافئ بين أشياء غير متكافئة. وعلى كل حال فإن السيد أ. لوناتشارسكي لا يعرف شيئاً عن أدب وتاريخ المادية. وهذا واضح من الهراء الذي قاله عن مادية ديدرو وهولباخ في مقالته «الإلحاد» المنشورة في مجموعة «مقالات عن فلسفة الماركسية». وكنتيجة لجهله التام بالمادية يستطيع هذا المبشر بـ «الدين الخامس» اعتبار نفسه مادياً بالمعنى الذي ذكره.

إن السيد لوناتشارسكي يناقض نفسه بنفسه، فهو يعتبر نفسه مبشراً «للدين الخامس» ومادياً في نفس الوقت. وفوق هذا يبشر لدين بدون إله. ولكن أصحيح ليس لدين السيد لوناتشارسكي إله؟ لا. إن هذا غير صحيح. وقد أشرت سابقاً إلى حاجة هذا الدين لخلق إله واحد وإلهة واحدة على الأقل. وإذا كان للقارئ أدنى شك في صحة هذا الكلام، فإنه سيغير رأيه إذا ما استمع لكلام المبشر نفسه، حيث يقول:

«ولكن أصحيح أنه ليس لدينا الآن إله؟ ألا يمثل مفهوم الله شيئاً جميلاً؟ وأليس بهذه الصورة يثار كل شيء إنساني إلى أعلى إمكانياته. ولذلك إلى جماله؟ ...»*

بعدئذٍ، وبعد مجادلة طويلة وغير ذكية مع ديبرغن، يعيد هذا المبشر المحب للجمال قائلاً: «وقد بقيت بدون إله لأنه ليس في هذا العالم وليس خارجه...». وهنا يبدو ثانية كما لو أن هذا المبشر قد قرر أخيراً ولكن مع بعض الندم، اختراع «دينه بدون إله...». وهنا نخدع مرة أخرى بالمظاهر. فالسيد لوناتشارسكي ثانية يقع في هوة التأمل. فهو يقول: «ولكن، مع هذا ... نبرة تعطينا فهماً واضحاً عن كون دينه لا يتطابق مع وعده بدين بدون إله، وأنه في النهاية سيتخذ له إلهاً...».

ثم يتابع قوله قائلاً: «إلا أن نظرية الأسطورة الاجتماعية لم تكن أكثر تطبيقاً مما هي عليه بعد انتشار وهيمنة الوعي الديني الجديد. إن الله الذي يمثل العلم كله، والسعادة، والمقدرة الكلية، والشمول والحياة الأبدية، هو أيضاً كل الجنس البشري في أعلى إمكانياته. ولكن الجنس البشري في أعلى إمكاناته غير موجود؟ وهذه حقيقة واضحة. وعلى كل حال، فإن الجنس البشري موجود في الحقيقة، ولكنه يخفي

---

* مقالات عن فلسفة الماركسية، ص ١٥٧

إمكاناته في داخله. دعونا إذن نعبد إمكانات الجنس البشري. إمكاناتنا؛ وندرك من خلالها تاج المجد الذي يقودنا إلى حبها »*

وبعد اختراعه للإله في النهاية، يؤلف لوناتشارسكي هذه الصلاة أو الابتهال: لتعم مملكة الله وتسر، وليُمجد الإنسان، وليبصر العقل على شقيقته الطبيعة الجميلة بالصفة اللاعقلانية فيها ولتكن إرادة الله غير محدودة، وليكن اسمه مقدساً وعلى عرش كل العالم ليجلس شخص في صورة إنسان، وليصيح العالم المنظم على شفاه العناصر الحية والميتة قائلاً (مقدس، مقدس، مقدس)؛ وليسود المجد في الأرض والسماء »**

ويشعر السيد لوناتشارسكي بتحسن بعد صلاته هذه: « وينظر الإنسان - الله حوله ويبسم، لأن كل شيء حوله على ما يرام »*** إن لهذا الدين الذي اخترعه لوناتشارسكي « قيمة واحدة، وهي في الواقع قيمة كبيرة؛ فهي قد تضع القارىء الجاد في حالة مفرحة جداً وأما القارىء الأكثر جدية فإنه سيجد متعة أكبر بكثير أثناء قراءته لكتاب المبشر ومقالته.

إن ماركس لم يكن ينطق سخفاً عندما قال إن للمسائل الدينية الآن قيمة اجتماعية وأن علماء اللاهوت فقط هم اللذين يستطيعون أن يفكروا بالدين هكذا، لقد كان السيد لوناتشارسكي، أثناء تأليفه لدينه الجديد، يكيف نفسه مع المزاج الاجتماعي السائد في بلدنا يوجد الآن في روسيا، نتيجة لعدد من الأسباب ذات الصبغة الاجتماعية، رغبة كبيرة في « الدين »**** وحيث توجد الحاجة أو الرغبة يوجد إمداد لترويدها، والسيد لوناتشارسكي عادة يبقي عينه متربصة على كل حاجة ورغبة منتشرة وعندما ظهرت الحاجة إلى الدين أخذ على عاتقه مهمة التبسير بالدين الخامس وإذا لم يتجاوب الرأي العام مع دينه بالصورة التي يفضلها، تحين الفرصة الملائمة للتذكير بأن دينه بدون إله، وقد يقول أن ذلك الدين لم يكن ديناً بمعنى الكلمة

Essays on the philosophy of Marxism, p.157

★ Ibid. p.159.

★★ Ibid, same page.

★★★ Essays on the philosophy of Marxism. مقالات عن فلسفة الماركسية، ص ١٥٧.

★★★★ [انظر في مجموعتي « من الدفاع إلى الهجوم]

على الإطلاق، بل مجرد تلاعب بالألفاظ إن السيد لوناتشارسكي يرغب في الامتاع مهما يكن الثمن. ولكن لماذا يعتقد أنه يمكن أن يكون ممتعاً إذا لعب دور المبشر بالدين الخامس »؟ ما هو السبب الاجتماعي المعين الذي وعده بالنجاح في لعب هذا الدور؟ وبالاختصار لماذا يوجد الآن في روسيا حاجة للدين؟

سأجيب على هذا السؤال باستعمال كلمات لوناتشارسكي نفسه، فقد قال مرة ما يلي.

إن القنوط يبقى حياً في داخل الإنسان، والذي لا يدرك العالم دينياً يبقى عرضة للتشاؤم »، وأنا الآن أستعيد كلماته الأولى « القنوط يبقى حياً في الإنسان »، وأعني هنا أن الإنسان الروسي اليوم، حي » وقوي وتفسير هذا يكمن في الأحداث الكبيرة التي حصلت مؤخراً في روسيا في الأعوام الأخيرة وتحت تأثير تلك الأحداث، فقد العديد العديد من « مفكري روسيا إيمانهم بانتصار أي فكرة اجتماعية متقدمة في المستقبل القريب وعندما يفقد الناس أملهم بانتصار فكرة اجتماعية ما، فأول ما يوجهون اهتمامهم إليه هو أنفسهم. ويأخذون بالتساؤل عن حياتهم وعما سيحل بهم بعد مغادرة الأرض والموت وبما أن العلم لا يزودهم برد مريح عن تساؤلاتهم، نجد بعضهم يقول مع لوناتشارسكي: « المعرفة شيء، والإيمان شيء آخر العلم شيء والدين شيء آخر إن العلم لا يضمن لي بقائي الشخصي مثلما يضمنه الدين ليعش الدين طويلاً! وهكذا لا يعتمد الأشخاص المهمون بشخصهم المبجل على وجهة النظر العلمية كلية، بل يتبنون نظاماً ذي وجهين.

إن كل نبوءات السيد .لوناتشارسكي تهدف إلى مداواة القرحة المعنوية التي تصيب كل المفكرين الروس الذين أصيبوا بالقنوط وهذه هي السمة الرئيسية لبحوثه الدينية. ثم يتحدث مبشرنا هذا بحماسة عن البروليتاريين، عن وجهة نظرهم، عن نضالهم وعن كل ما يتعلق بهم. إلا أنه لا يوجد شيء مشترك بين البروليتاري (لوناتشارسكي) وبين الطبقة العاملة التي وصلت إلى مرحلة الوعي الذاتي

والآن دعونا نحول اهتمامنا إلى الشق الثاني من نفس المسألة الذي يعتبر هاماً تماماً مثل الشق الأول

في نهاية مقالته « الإلحاد كتب لوناتشارسكي ما يلي « دعونا نسد العطاء البالي للمادية الرمادية إذا كان ماديونا رجالاً شجعاناً وعمليين فإن هذا حاصل بالرغم

من المادية لا بسببها وهذه كانت الحالة مع معلميهم الحقيقيين. إلا أن المادية كانت، بطريقة بورجوارية هدامة، تشكل نقيضاً حاداً لحركة التصوف الضارة في النظام القديم إن ما يحتاجه البروليتاري هو وجود تركيبة متناغمة تظهر التناقضين معاً وتحولهم إليها ثم تقضي عليهم

وما زلنا جميعا نبحث عن هذا التركيب بأقصى طاقتنا وقد نكون مخطئين، ولكننا نبحث بكد وبانشراح ولن نوقفنا الصيحات المزعجة التي يطلقها الأشخاص المتمرسون الذين يحملون ألقاب الشرف:

نعم، في عصرك كان الرجال رجالاً كانوا
جنوداً لا صبية ملك، كانوا أبطالاً
حقيقيين

هكذا كان يدمدم أولئك الأشخاص «ولكن، يا عمي، هم أموات. ونحن نحتاج إلى استعمال عقولنا ثم يطلقون أوامرهم.

والآن أيها الأطفال. تعلموا أبجديتكم
وتعلموها جيداً

يا عماه، لماذا علينا دائماً أن نكرر الحروف الأبجدية. ألم يحن الوقت بعد لكي ننتقل إلى مقاطع الألفاظ؟

هذا مكتوب بعفوية وسلاسة ومرح ولكن لسوء الحظ ليس بذكاء شديد ولسبب بسيط هو أنه يكشف النقاب عن قلة فهم السيد لوناتشارسكي Lunacharasky للدور الذي يلعبه في الأدب الاشتراكي الروسي فقد انجرف بعيداً بحماله الجامح بحجة التقدم وباسم التطور الأكبر لأفكار الماركسية الأساسة ولكن كما أظهرت سابقاً فإن موقفه من الدين هو في اتجاه معاكس لموقف ماركس وانجلز والآن سأضيف ما يلي في خروجه عن رأيه الديني من أجل الاشتراكية. فإنه إنما يتحرك إلى الوراء مثل جراد البحر عائداً إلى نفس الرأي الديني الذي نعمه العائلة العظمى من الإشتراكيين الطوباويين. ولنأخذ مثل فرنسا فهناك كان القديس سمون وأتباعه يعظون عن المسيحية الجديدة واخترع كابت Cabet عبارة المسيحية الحقيقية وأرعى فوريير Fourier وأزبد ضد الروح اللادينية لدى أناس الأزمنة الحديثة وكان

لويس بلانك Louis Blanc مؤيداً مخلصاً للربوبية (الإيمان بالله بغير الاعتقاد بديانات منزلة) وأظهر بيير ليرو Pierre Leroux سخطه المترايد من الناس الذين كانوا يعتقدون بأن الدين قد تلف، وقال بإحساس عميق: «إنني مؤمن. حتى ولو أنني ولدت في عصر التشكك، لقد كنت مؤمناً بطبيعتي بأنني (وهذه على الأقل هي قناعتي) جمعت الإيمان بالإنسانية في الوقت الذي كان الإيمان فيه مستتراً وعندما كان يبدو بأن الجسم السري لا يؤمن بشيء ويعلن ليرو نفسه باعتزاز بأنه جاء إلى العالم ليس ليعرض موهبة أدبية، ولكن «يجد الحقيقة ذات الفائدة الأكثر، الحقيقة الدينية»*

وعلى ذلك فإننا نرى بأن نبينا الروسي له أسلاف كثيرون في فرنسا أو فلنأخذ حالة ألمانيا من لا يدرك كيف أحب ويلهم ويتليبغ Wilhelm Weitling يتعامل ولو على نطاق ضيق مع الدين؟ أي ماركسي لا يذكر جدليات ماركس العنيفة مع هيرمان كريغ Hermann Krieg نبي «الدين الجديد الذي كان قد رحل ليعيش في نيويورك؟ من الذي لا يزال يذكر وصف إنغلز الهزلي للمتنبىء البريخت Albrecht (في بداية ١٨٤٠) والمتنبىء جورج كولمان George Kuhlmann من هولشتين Holstein الذي نشر كتاباً بالألمانية في جنيف في عام ١٨٤٥ بعنوان: «العالم الجديد لمملكة الروح في الأرض عيد البشارة انظر كم متنبئاً كان يوجد! ونحن الروس متخلفون جداً في هذا الخصوص بالمقارنة مع ألمانيا، وإذا كنا بدأنا نلملم أطرافنا قليلاً في الوقت الحاضر فعلينا أن نشكر السيد لوناتشارسكي وأولئك الذين يفكّرون على طريقته ولكن بالنسبة إلى واحد مثلي ميال جداً لارتداء ما يصنعه السيد لوناتشارسكي على انه الثوب البالي للمادية الشاحبة، فإن الشيء المهم في هذه المعلومات التاريخية هو حقيقة أن بعض الطوباويين (الخياليين) الألمان الاشتراكيين كانوا قادرين على اعتبار المادية بنفس المفهوم الرائع الذي نسمعه الآن من متنبئنا الروسي «بالدين الخامس السيد لوناتشارسكي وكان قد أخبرنا سابقاً بأنه «إذا كان ماديّونا رجال شجاعة وعمل، فإن ذلك يكون رغماً عن ماديتهم لا بسببها والآن فلنصغ إلى ما تنبأ به اليوطوبي كارل غرون Karl Grün إلى العالم في صيف عام ١٩٤٥ «إن المادي الذي يصبح اشتراكياً يرتكب تناقضاً مريعاً، ولحسن الحظ إن الإنسان جدير بما هو أكثر من

* انظر (Oeuvres de Pierre Leroux. 1825–1850) طبعة باريس ١٨٥٠ ص ٤٠٦ ١٥ . ٤١ ، ٤٤ .

ذاته   إنك متأخر، متأخر جداً أيها السيد المبارك أناتولي بإدانتك الباعثة على الازدراء وسبؤاتك الخيالية «وتركيباتك المتناسقة

ولكنني مع ذلك شاكر لك جداً، أيها الأب المبارك، لكونك وعدتنا بدين جديد بدون إله، ولم تتمكن من الاقتناع عن صنع «إله - هو الجنس البشري، وأن سكل إبتهالاً خاصاً لتمجيده وبقيامك بهذا العمل فإنك تؤكد - رغم أن ذلك ضد إرادتك - رأيي بأن المفاهيم الدينية لها دائماً شخصية روحية إنك دينك هو ليس أكثر من لعبة جديدة ولكنه أيضاً ليس غريباً على المنطق الذي يوجد في جميع الأديان: والناس الذين يلعبون هذه اللعبة يثرثرون بلغة الروحانيين شاءوا أو أبوا برغم من حقيقة أنهم لا يملكون شيئاً من المعتقدات الخاصة بالروحانيين. ولكن منطق الدين يرغمهم!

«اعتراف» السيد غوركي يبدو موعظة «بدين جديد»

ان ماكسيم غوركي فنان لامع ومشهور ولكن حتى الفنانون العباقرة يكونون غالباً عاجزين كلياً في ميدان النظريات، ولا داعي للبحث كثيراً عن الأمثلة: فغوغول ودستويفسكي وتولستوي، أولئك العمالقة في حقل الإبداع الأدبي، أظهروا ضعفاً طفولياً في كل مرة يعالجون فيها مسألة عويصة وغالباً ما قال بليسكي Belinsky بان عقول الفنانين تنصهر في مواهبهم. ولا يوجد إستثناءات كثيرة لتلك القاعدة. وعلى أية حال، فإن السيد غوركي ليس واحداً منهم، فعقله هو أيضاً انصهر في موهبته. ولهذا السبب كان الفشل في ذلك الجزء من أعماله الذي يتطلب خبرة في الشؤون العامة، مثلاً مقالاته عن الحياة الأميركية وروايته «الأم   وأولئك الذين شجعوه على أن يقوم بدور المفكر والواعظ قد أدوا له خدمة سيئة فهو ليس مُعداً لأدوار كهذه وبرهان آخر على ذلك قد نجده في كتابه «اعتراف

ولا شك بان الكتاب يحتوي على بعض الصفحات الرائعة كتبت بإحساس شاعري عن وحدة الإنسان والطبيعة، صفحات يشعر فيها المرء بقوة بفكرة وحافز غوبيه Goe-the. وعلى كل حال إن تلك الصفحات الرائعة لا يمكن أن تخفي في التحليل الأخير ضعف «اعتراف». والسيد غوركي الذي صنع من نفسه مدافعاً عن

الاسراكية في « الأم يبدو في « اعتراف مدافعاً عن « الدين الخامس للسيد لوناتشارسكي وهذا الأمر هو الذي اتلف الكتاب برمته. وبسبب ذلك أصبح اعبراف مطولاً بسكل زائد، ومصطنعاً، ومملاً في بعض نواحيه فبطل القصة، ماتقي Matvie المترهب، الذي يروي القصة، وعابر السبيل يهوديل Yehudiil، والاستاذ في المصنع ميخايلو Mikhailo يستركون في ماقشات تافهة. وما كان غوركي ليلام على هدا لو أن موقفه مبهم كان موقف الفنان، ولكن عوضاً عن ذلك يتقرّب مبهم كواعظ، مسعملاً إياهم ليعبر عن انكاره الشخصية. ولذلك لم يكن هناك بديل للقارىء سوى أن يتقبل آراء عوركي كما تنطق بها أفواه أبطاله. وكلما اسغرق أولئك الأبطال في التحدث حديثاً غير ذي مغرى، كلما أصبح الأمر مغيظاً، مذكراً القارىء بالتعاليم الأخلاقية في قصة كريلوف Krylov، الخرافية التي تخبرنا أن

سمك الكراكي ذا الأسان المغلولة يعتقد
أنه شيء لطيف ان ينصب كقط ويصطاد
بعض الفيران

ولكن ليس في نيتي هنا أن أحلل رواية « اعتراف   وليس غرضي أن اتعامل مع غوركي الفنان، ولكن مع غوركي المدافع الديبي، الذي يعظ في نفس الموضوع مثل السيد لوناتشارسكي، ولكنه يعرف أقل من لوناتشارسكي (وبقولي هذا لا أعني أن السيد لوناتشارسكي يعرف كثيراً)؛ وهو أكثر سذاجة من لوناتشارسكي (ولا أعني أيضاً أن لوناتشارسكي ليس ساذجاً)، وهو أقل إلماماً بالنظرية الاشتراكية المعاصرة (وهذا لا يعني أن لوناتشارسكي ملمٌّ بها كثيراً هو نفسه) ولذلك فإن محاولته لإكساء الاشتراكية بأردية من التتوى والورع أثبتت فشلها الكبير

وانسب ما يقال هنا هو ما نأخذه من إنتاجنا المحلي، إذ يقول بيوتر ياجينك Pyotre Yagikh إلى ابن أخيه ميخايلو Mikhailo:

« إنك يا ميشكا Mishka كنت تقطف أفكار الكنيسة، مثلما تسرق القثاء خلسة من حديقة شخص ما، وأنت تخلط بين الناس فقط »*

---

* من « اعتراف » لغوركي، ص.١٦٣ طبعة برلين، المرجع لجميع اقتباساتي.

وأنا لن أردد عبارة سرق خلسة حتى ولو على سبيل المزاح، إذ لا مجال لها هنا ولكن يجب أن أعترف بأن آراء السيد غوركي الدينية تعطيني إنطباعاً بأنها قثاء من حديقة سخص ما وأنها بالتأكيد لم ترزع في التربة التي زرعت ونضجت فيها أفكار الإشتراكية المعاصرة فالسيد غوركي يحاول أن يزودنا بفلسفة الدين، ولكنه لا ينجح في إظهار كم هو قليل الالمام بتلك الفلسفة.

ويقول أكثر الجربين الباحثين عن الله في التاريخ، ميخايلو Mikhoilo لتثقيف ماتڤي Matvie: «لم يكن للعبيد أبداً إله، ولكنهم صنعوا إلهاً من القانون الإنساني المفروض عليهم من الخارج، ولن يكون للعبيد إله أبداً، لأنه مولود في لهيب الوعي البارع بالنسب الروحي لكل منهم مع الجميع! وفي الحقيقة ليس هذا صحيحاً فقد رأينا في المقالة الأولى أن الله ليس مُشكَّلاً في لهيب الوعي البارع بالنسب الروحي لكل فرد مع جميع الأفراد إنه يأتي إلى خير الوجود عندما تدرك فئة معينة من الناس مرتبطة بعلاقات الدم صلتها الوثيقة بروح معينة. وشيئاً فشيئاً يبدأ أعضاء تلك الفئة في إظهار حبهم واحترامهم نحو تلك الروح، أي أنهم يبدأون في تقديم مشاعرهم الاجتماعية إلى الروح، وهي المشاعر التي نسأ وتعزز في كفاحهم المشترك للبقاء ويمكننا أن نقول بثقة الآن أن هذه المشاعر نشأت قبل ظهور الآلهة بوقت طويل، ولهذا السبب ظهر الخطأ الواضح لدى جميع أولئك الذين أطلقوا اسم «دين» على كل شعور إجتماعي.

أما بالنسبة إلى العبيد، فإن آلهتهم كانت آلهة القبائل التي يتبعون إليها، ما لم يكن أولئك العبيد قد تبنوا دين أسيادهم طبعاً هذا هو جوابي الأول على غوركي عندما يتكلم من خلال فم ميخايلو، بعد أن ينظف كلماته من الزيت المقدس الذي يغطيها بغزارة. ولكن إذا نظرنا عن كثب إلى كلمات ميخايلو، منظفةً من الزيت المقدس، فإنني أرى بأنها يجب أن «تفهم روحياً» وإله ميخايلو ليس واحداً من الآلهة العديدة التي عبدها أو يعبدها الهمجيون أو البرابرة، أو بقدر ما يتعلق الأمر بذلك، الشعوب المتحضرة. كلا، هذا إلاه للمستقبل، ذلك الإله الذي سوف «يُشيَّد» كما يقتنع غوركي، من قبَل البروليتاريا لدى بلوغهم الوعي النفسي بالتعاون مع بقية الناس فإذا كان الأمر كذلك، فيمكننا القول بأنه لم يوجد أبداً إله كهذا وأنه «لبقية الرس لن يوجد إله كهذا» ليس فقط بين العبيد ولكن بين جميع أولئك الذين لا يقبلون الدين

الذي شكّله أناثولي المبارك تلك هي الحقيقة التي لا ريب فيها ولا يهمنا كيف سيلطخ السيد غوركي تلك الحقيقة المقدسة بطبقة كثيفة من الزيت المقدس، إذ سيظل تلطيخه هزيلاً ولن يضيف شيئاً جديداً إلى مفهومنا عن العالم أو تفهمنا لسيكولوجية البروليتاريا

ومع ذلك إنتظر!. إنهم يقولون إن إله ميخايلو ليس أحد الآلهة العديدة التي عبدها أو يعبدها الناس والقبائل في المراحل المختلفة من تطورهم الثقافي. وأنا مرة ثانية (وليس بخطأ مني) لا أنقل أفكار غوركي ففي نهاية القصة يظهر بأن «الناس خالقي الآلهة» ليسوا أناس المستقبل البعيد بل أناس الوقت الحاضر مُمَثلين بحشد من المؤمنين الذين يتبعون في إنجذاب ديني الصورة الخارقة للعذراء المباركة. وأناس يومنا الحاضر يقومون حتى بمعجزة شفاء المرضى، والتي يتلو عنها ماتقي المترهبن هذا الدعاء

«أنت إلهي وخالق جميع الآلهة التي صنعها من جمال روحك في آلام وعذاب بحثك»* الخ...

ومن الواضح أن ميخايلو كان مخطئاً عندما قال: «إن الإله لم يخلق بعد وكان مخطئاً أيضاً عندما أصر بعناد في قوله: «إن الإله الذي أتحدث عنه بدا في حيّز الوجود عندما خلقه الناس بالإجماع من جوهر عقولهم من أجل أن يضيىء ظلام حياتهم. ولكن عندما انقسم الناس إلى عبيد وسادة، وإلى قطع وشظايا، ومزقوا رأيهم وارادتهم أرباً متناثرة، عندئذٍ تلاشى الإله ودمر**

وفي الحقيقة إنني لا أدري كيف كان بإمكاني الإهتداء إلى طريقي وسط هذه المتاهة من التناقضات بدون كتاب «التعليق ففي كتابه «التعليق» يشرح السيد لوناتشارسكي كل شيء غير واضح في القصة نفسها فنحن نقرأ في هذا «التعليق» «قوة الجماعة، الابتهاج الجميل للحياة الجماعية، قوة العمل الرائعة للجماعة». ونقرأ أيضاً: «هذا هو ما يؤمن به مؤلفنا، وهذا هو ما يدعونا إليه. ولكن أو لم يقل هو نفسه بأن الناس منقسمين الآن ومضطهدين؟ أو لم يقل هو نفسه بأن الجماعية يجب البحث عنها في الناس المولدين حديثاً، وفي المصنع؟ نعم، فقط هناك، فقط في التجمع

---

* كتاب «اعتراف» ص.١٩٤

** كتاب «اعتراف» ص.١٦٢.

الطبقي، في البناء البطيء للنظام البروليتاري، في العمل الحقيقي لتحويل الناس إلى بشر حقيقيين. وهذا لا يعني أنه لا يجب أن تكون هناك دوافع وحوافز عندما يتوهج المزاج الجماعي، وأنه أحياناً وبالصدفة لن تندمج الجماعات الإنسانية في مجموعة ذات إرادة موحدة والآن، كرمز للمستقبل، وكصورة شاحبة، - شاحبة إذا ما قارنّاها بما سيحدث، ولكنها هامة بالمقارنة مع بيئتنا الراهنة - تأتي معجزة غوركي».

حسن جداً إن معجزة علاج المرض هي رمز للمستقبل. ولكن هنا المشكلة. فإذا اعتبرنا تلك اللحظات التي «يتوهج فيها المزاج الجماعي» والتي «تندمج فيها الجماعات الإنسانية في مجموعة ذات إرادة موحدة على أنها لحظات خلق الإله، «صانع المعجزات فعلينا أن نقول إن الإله الذي، بحسب رأي ميخايلو، سوف يولد، قد ولد مرات لا تحصى في المراحل المختلفة للتطور الثقافي. وهو لم يولد فقط في تلك الأيام، ولكنه يولد في كل مرة يسترك فيها حشد من المؤمنين في عملية دينية. إنني لم أذهب أبداً إلى لورد Laurdes، ولكن يخيل إليّ إنني لو ذهبت إليها حتى ولو لوقت قصير، فربما سيرضيني أن أشاهد أكثر من «رمز واحد للمستقبل يمثل تماماً ذلك الموصوف في قصة غوركي وهذا يعني أنه في رمز غوركي لا يوجد شيء رمزي. وأكثر من ذلك، إن «الجماعات الانسانية تندمج في «جماعة ذات إرادة موحدة» ليس فقط في قيامها بالشعائر الدينية. إنها تندمج هكذا أيضاً في رقصات الحرب، مثلاً ويعطينا ستانلي وصفاً رائعاً لإحدى تلك الرقصات التي شاهدها في وسط أفريقيا وعلى المرء في الحقيقة أن يكون مفعماً بالشعور الودي ليكتشف في مظاهر كهذه للحياة الجماعية النموذج الأولي للابداع الديني في المستقبل. وأنا لا أعرف إذا كان هذا هو ما يشعر به السيد غوركي حول هذا الأمر ولكن السيد لوناتشارسكي يشعر بأن الأشياء ليست على ما يرام هنا ويحاول تعديلها وهو يقول في كتابه «التعليق»: «إن المهم هنا هو وجود شعور مسترك، ورغبة مشتركة. والجماعة هنا تواجدت بطريقة اصطناعية، وقوتها عبارة عن القدرة السحرية في عقول المشتركين في هذه الجماعة، ولكنها مع ذلك قد تواجدت وتلك القوة موجودة فعلاً وليست المسألة إنكار الجماعة كلية، أو مسبقاً، بل تفهمها وتقييمها ولكن هل السيد لوناتشارسكي يقيّم ويفهم تماماً كل ما قاله في «التعليق»؟ أخشى أنه فعل ذلك بشكل رديء، وأن البروليتاريا ذات الوعي الطبقي في تنفيذها لدورها التاريخي العظيم سوف تُظهر في مناسبات عديدة «شعورها المشترك»

و« رغبتها المشتركة » بشكل لا يحتاج إلى تفسير ولكن لا يبع ذلك على الأقل أن هذا « الشعور المشترك » و« الرغبة المشتركة لهما شخصية دينية والناس الوحيدون الذين من المحتمل أن يتفقوا مع السيد لوناتشارسكي حول احتمال كهذا هم أولئك القانعون بالخدعة اللغوية » التي تعرَف كلمة « دين على أنها « قيد ولكننا نعرف كيف كان أحد مؤسسي الاشتراكية العلمية يعبر تلك الخدعة، ولن يبعدنا السيد لوناتشارسكي عن تلك الخدعة بواسطة تكرارها باسم ماركس. وعلاوة على ذلك، صحيح أننا في هذه الحالة نناقش عبارة قوة الجماعة هي عبارة عن القدرة السحرية في عقول المشتركين في هذه الجماعة »، ولكن المسألة كلها هي، هل سيظل الأمر كذلك؟ إن لوناسارسكي وغوركي يفضلان أن يظل الأمر هكذا دائماً فقد لاحظا بأن القدرات السحرية (الرموز) القديمة قد عمرت جزئياً إلى ما بعد وقتها وأنها قررت أن تجعل الإسانية نفسها قدرة سحرية (رمزاً) بوصمها بطابع الألوهية وهم يتخيلون بأنهم إنما يوجِّهون في هذا بواسطة حبهم للإسانية ولكن هذا سوء فهم غريب. فهم يبدأون بالاعتراف بأن الإله هو أسطورة وينهون بالإعلان بأن الإنسانية هي الإله. ولكن الإسانية ليست أسطورة إذن لماذا يسمون الإنسانية إلهاً؟ لماذا يجب غلق الجس البسري بواسطة وصفه بإحدى قصصه الخرافية؟ كلا، وفيما إذا أحببت أنت ذلك أم لا فإنني أفضل إنغلز عن ماتفي المترهب ويهوديل الكهل. يقول إنغلر

« لا حاجة لنا لكي نبدأ بخلق الإله المثالي من أجل أن نفهم عظمة الإنسان. ولا حاجة لنا لسلوك هذا الطريق الملتوي، ولا حاجة لأن نصم الإنسان بالألوهية لكي نوصف باحترامنا للإنسان ». وإنغلز يمدح غوته Goethe لأن كان غير مسرع في اللجوء إلى الألوهية بل وحتى تجنب استعمال الكلمة: « إن عظمة غوته تقع في هذه الإنسانية، وفي تحرير الفن عن الدين ».

وكم يكون شيئاً حسناً إذا كانت دراسة الماركسية يمكن أن تجعل غوركي يفهم عظمة غوته في هذا الخصوص! وعلى كل حال لا يزال عليّ أن أفحص الأخطاء الفاحشة التي ارتكبها غوركي في إيمانه بعظمة السيد لوناتشارسكي

وهذا خطأ فاحش آخر لا يقل أهمية عن الأول فإيونا Iona المتجول، المعروف باسم يهوديل Yehudül، يصرخ قائلاً « إن الإله لم يُخلق بواسطة ضعف

الإنسان، ولكن بواسطة وفرة قوته، وهو لا يعيش خارجا، يا أخي، ولكن في داخلنا، ولكن خوفاً من السؤال عن الروح، فقد أخرجوه منّا ووضعوه فوقنا من أجل أن يخفضوا من كبريائنا، ومن عريمتنا، اللذين لا يطيقان أية حدود وأخبركم بأنكم حولتم القوة إلى ضعف، بكبحكم إياها إن مُثُل الكمال يجري خلقها بسرعة رائدة وهذا سبب للحزن والإزعاج لنا والناس ينقسمون إلى قبيلتين. وأناس القبيلة الأولى يشيدون الإله بشكل أبدي، وأناس الأخرى هم عبيد إلى الأبد لكفاح شامل من أجل السيطرة على الأولى وعلى العالم أجمع ولقد أمسكوا برمام تلك القوة واسعملوها في ترسيخ وجود الإله خارج الإسان إله هو عدو للإنسان وحاكم للأرض لقد سوهوا صورة روح المسيح، ورفضوا وصاياه، لأن المسيح الحي هو ضدهم، وضد سيادة الإنسان على الإنسان

هذه فلسفة للتاريخ مذهلة بحق فهي تقسم الناس إلى فئتين: الفئة الأولى مسغلة «للأبد بصنع الآلهة، والأخرى تحاول «دائماً أن تخضع صانعي الآلهة الأبديين لإرادتهم. إن العلاقات المشتركة بين هاتين القبيلتين تفسر أصل المفهوم الذي مؤداه أن الله يوجد خارج نطاق الإنسان هذا مرة أخرى غير صحيح من وجهة النظر الواقعية. فلا يُرَدُّ أصل مفهوم وجود الإله خارج نطاق الإنسان إلى تقسيم الناس إلى «قبائل» أو طبقات، بل إلى مذهب الأرواحية البدائي. لذلك ليس من الصحيح أيضاً أن «الله خُلق نتيجة فرط قوة الإسان وأخيراً، ليس هناك أدنى أساس لوجهة النظر القائلة بأن «المسيح كان ضد سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان صحيح، فمن الصعب جداً بالنسبة لنا الحكم عما كان عليه المذهب بالصبط في شكله الأصلي، وبسبب هذا فقط علينا أن نكون حذرين في دراسنا له، ولا نلوِّنهم برغباتنا الخاصة. على أية حال، سيكون من الحسن أن نتذكر القول: «مملكتي ليس هذا العالم». أما بالنسبة للنصارى القدماء، فقد كتب أبرزهم: «أيها العباد، أطيعوا أسيادكم»! لم تشويه الحقيقة؟ ففي معرض صياغة هذه الاعتراضات ضد السيد غوركي، أحتفظ بالتعليق في ذاكرتي: فهذا التعليق مفيد للغاية، وعلى المرء أن يحتفظ به في متناول يده عندما يقرأ الاعتراف ففي هذا الاعتراف أجد المقطع التالي: «إن بطل الاعتراف أ ليس ديموقراطياً اجتماعياً ولا عاملاً، بل شبه فلاح يجب تذكر ذلك

جدا »* الإشارة هنا لماتفي المترهبن. أتذكر هذا جيداً حتى أنني لن يكون لدي أي اعتراض على تطبيقه على العجوز إيونا يوهوديل الذي يثرثر كثيراً عن الله وعن المسيح « وفئتي الناس الأبديين. كيف لنا أن نعلم؟ لعله يثرثر فقط بسبب عدم كونه ديموقراطياً اجتماعياً أو عاملاً، بل بسبب كونه سه شيء ما

لقد بدد السيد أ.لوناشارسكي نفسه سكوكي، الذي يقول في تعليقه في اجتماع ماتفي مع إيونا (أعيد وأكرر احتفظ بهذا التعليق بجانبك عند قراءتك للاعتراف أ): « إن فكرة قصة غوركي وجدتها القوية مقدمتان في صورة فخمة الشعب المنهك المتمثل في شخص ماتفي، الناطق باسمه، يقابل وجهاً لوجه الدين الجديد والحقيقة التي يأتي بها البروليتاريون إلى العالم »** إذا كانت هذه هي الحال، أي إذا كان إيونا المس يفسر لماتفي المنهك الحقيقة التي أتى بها البروليتاريون إلى العالم، علينا عندها أن نكون دقيقين: لا يحق لنا أن نأخذ في الحسبان الظروف المخففة مثل الحقيقة التي مؤداها بأن إيونا ليس عامل بل سه شخص لا أحد يعرف عمله. ويجب علينا أن نطلب من غوركي الذي « ابتكر شخصية إيونا أن يخبرنا بالحقيقة الجديدة بكاملها على أية حال، وكما ذكرت لتوي فإن الفنان العظيم غوركي مفكر ضعيف جداً وواعظ غير فعال للحقيقة الجديدة وهنا المشكلة

سأكون صريحاً حتى النهاية، ففي معرض نقد المرء لفنان بارز مثل غوركي، يشعر بنفسه مجبراً على التعبير بشكل مباشر دون تملص لقد وجد م غوركي صعوبة كبيرة في هضم الحقيقة التي أتى البروليتاريون إلى العالم وهذا مصدر العديد من أخطائه الأدبية. فلو هضم هذه الحقيقة بشكل جيد، لكتب مقالاته الأمريكية بروح مختلفة تماماً أي لما كان قد ظهر لنا كناروبيكي يلعن قدوم الرأسمالية فلو هضم هذه الحقيقة بشكل جيد، لما تكلم أبطاله هؤلاء الذين عينهم ليخرجوا بهذه الحقيقة، هراء في كل مناسبة ممكنة. وأخيراً، وهذا الأهم، لو هضم هذه الحقيقة، لاستطاع أن يرى بوضوح بأنه ليس هناك في الوقت الحاضر لا ضرورة نظرية ولا ضرورة عملية لجعل خطأ فورباخ القديم أكثر اهتماماً وليضع طابع الدين على العلاقات البشرية والمشاعر

---

* Literary Decadence, Book II, p. 90

** Ibid., p. 91.

الإنسانيـة والأمرجة والطموحات التي تخلو تماماً من أي شيء ديني عندها لما كان ارتكب أكبر خطأ في الوجود أي الاعتراف أ لكن... لحصلت عدة أشياء لو كانت الأماني مطواعة أكثر لاسطعنا تحقيقها « فقد فكر مرة السمك الكراكي ذو الأسنان المثلمة أنه من الرائع أن ينطلق كالقطة ويلتقط بعض الفئران أراد غوركي أن ينطلق كمعلم، عندما لم يكن في الحقيقة قد أتم تعليمه الخاص يقول الصبي فيديوك لماتفي عند توديعه في المساء كلهم يقولون نفس الشيء، فالحياة كما يعيشونها غير جديرة، فهي تعيقك قبل أن أسمع مثل هذا الكلام، كنت أعيش بهدوء تام أرى الآن أنني لم أتحسس أكثر، بل عليّ أن أحني رأسي. وبهذا فمن الصحيح أن الحياة تعيقك »* أضف إلى ذلك العبارات التالية: يجب أن تسود الحقيقة الأرض؛ لا ينبغي للإنسان أن يسيطر على أخيه الإنسان، وبالتالي على البروليتاريين أن يكافحوا البورجوارية - وسكون قد استفدت نظرة م. غوركي العالمية بأكملها يجب أن أجزم بشكل قطعي تماماً بأن م. غوركي لم يقل أي شيء غير ما قاله في روايته الأم، حيث لعب دور بطل الاشتراكية قبل أن يلبسها رداء الكاهن. لكن هذا ليس كافٍ تماماً لجعل المرء اشتراكياً لا يتأثر بطوباويات العصور القديمة الجيدة لهذا كان غوركي عاجزاً عن الصمود أمام أكثر الطوباويات سافراً أي أمام طوباوية الإله الجديد التي ابتكرها السيد أ. لوناشارسكي من أجل تصحيح ووعظ وتشجيع « المفكرين القانطين.

على أية حال، لنعد إلى الاعتراف أ هناك مقطع ممتع للغاية في هذا الاعتراف يلقي الضوء على نفسية مخترع الإله المعاصر يصف ماتفي تأثير اجتماعه بميخائيلو عليه، حيث أكد ماتفي على ضرورة معرفة الإنسان لكل شيء، فيقول:

« وهكذا دفنت نفسي بالكتب، وقضيت يومي كله بالقراءة وكنت مضطرب التفكير وغاضباً لا تجادلني الكتب، فهي لا تريد أبداً أن تدخل في شؤوني كان هناك كتاب واحد سبب لي العذاب، إذ كان يتكلم عن تطور العالم وحياة الإنسان لقد كان معارضاً للإنجيل. كان في مجمله كتاباً سهلاً جداً وواضحاً وهاماً إلا أنني لم أجد مكاناً لنفسي في هذه السهولة، إذ شعرت بأنني محاصر من قبَل كل أنواع القوى كالفأرة الواقعة في المصيدة قرأت الكتاب مرتين، قرأته بصمت وحاولت أن أجد

* A Confession, p. 183.

ثغرة فيه لعلي أستطيع من خلالها أن أهرب إلى الحرية، إلا أنني لم أجدها »*

علما لتونا من التعليق بأن بطل قصة غوركي ليس ديموقراطياً اجتماعياً ولا عاملاً، بل سه فلاح، وأنه يجب « حفظ ذلك في البال إلا أن السؤال عما إذا كان ماتقي سه فلاح أم لا ليس له علاقة بهذا الصدد إن الصعوبة النظرية التي أربكت ماتقي الشبه الفلاح كادت أن تربك أيضاً أستاذه ميخائيلو الذي يبدو أنه يجب النظر إليه كديموقراطي اجتماعي ذو تفكير ديني

قلت لالأستاذي:

(كيف ذلك؟ من أين أتى الإنسان)؟

قال. (يبدو لي أن هذا غير صحيح، لكني لا أسطيع تفسير أين يكمن الخطأ لكن كمحاولة لتفسير خطة العالم، يبدو أن هذا جميل جداً) »**

من الواضح أن هذا الكتاب مادي، أثار في ماتقي نفس السؤال الذي اسسفد من أجله الكثير من الحبر خلال المناقشات التي دارت بين الماركسيين والذاتيين، أي: كيف نوفق بين مفهوم الضرورة الطبيعية ومفهوم النشاط البشري. من المعروف أن الذاتيين كانوا عاجزين عن الإجابة على هذا السؤال، ومثل ماتقي، كانوا يعاركون كالفأرة الواقعة في المصيدة ومرة أخرى مىل ماتقي، اعتاد الذاتيون أن يسألوا الماركسيين: « من أين أتى الإنسان »؟ وأجابهم الماركسيون بالإشارة إلى الجواب الذي قدمه هيغل لتوه والذي استوعبه ماركس وارنغلز وغني عن البيان أن هذا الجواب لم يقنع الذاتيين. إن ما يزيد المسألة تعقيداً هي أنه من بين الماركسيين استطاع هؤلاء الذين أيدوا وجهة نظر المادية الجدلية الحديثة وحدهم أن يسوعبوا هذا الجواب بشكل صحيح. إن هؤلاء الذين كانوا يميلون إلى مذهب كَنْت – وللأسف كانوا عندئذ قليلين جداً – أو الذين كانوا بالإجمال غير آبهين بالفلسفة، كان عليهم الموافقة بين مفهوم الحرية ومفهوم الضرورة دون الطريقة النظرية لذلك فسابقاً أو لاحقاً، بصورة أو بأخرى، عادوا إلى أوضاع الذاتيين النظرية. وهكذا ظل السؤال غامضاً

---

* Ibid., p. 161

** Ibid., pp. 161–62.

حتى بالنسبة للعديد من هؤلاء الذين تعاطفوا بإخلاص تام. ودون تحفظ مع الحركة المعاصرة للبروليتاريين ذوي الوعي الطبقي يظهر الآن أن م. غوركي كان من بينهم

لقد اهتم بنفسه بهذا السؤال ففي روايته « **القنوط** Despondency (١٨٩٦) يتابع ميشا الأعرل الحديث البالغ الأهمية مع التاجر الثمل تيخون باڤلوڤيتس.

« (كان لي في يوم من الأيام رأي مختلف عن الحياة. فقد كنت شديد القلق حول نفسي والآخرين كأن أقول ما معنى الحياة؟ ما مضمونها؟ ما الهدف منها؟ ولماذا؟ الآن. لتذهب إلى الجحيم تسمم الحياة بطريقة معينة. حسناً فلتستمر هذا ما يجب أن تكون عليه ليس لي دخل بها هذه هي القوانين لا يستطيع المرء يحرقها حتى الإنسان الذي يعرف كل شيء لا يعرف أي شيء صدقني، لقد تكلمت مع أكثر الناس حكمة، لقد تكلمت إلى طلاب وإلى عدة قسيسين في الكنيسة ها، ها)

« (إذن لا يستطيع الإنسان فعل شيء »؟

« لا شيء قالها الأعرل وعيناه تلمعان واسدار بقوة إلى تيخون باڤلوڤتش وأضاف بقسوة وبصوت أجش: القوانين! إنها أسباب وقوى غامضة، أتفهم)؟ ثم رفع حاجبَيْه وهز رأسه (لا أحد يعرف أي شيء كلنا نحوم في الظلام). التوى على نفسه وجعل رأسه يبدو قصيراً حتى أنه بدى للطحان أنه لو كان رفيقه يمتلك سلاحاً لوجهه إليه. (إذن المقصود: عش دون أن تشكي، وأظهر ذلاً هذا كل شيء)

عندما ظهرت هذه القصة لأول مرة، أراد الإنسان أن يفكر ولعله فكر بأن كاتبها كان يعرف نقطة ضعف مناقشات الأعرل ميشا فبعد نشر **الاعتراف** أ، للأسف، لم يعد من الممكن تصديقها فميخائيلو الذي يمثل في هذه القصة، بحسب التعليق، الحقيقة التي أتى بها البروليتاريون إلى العالم، يعترف بصدق جدير بالثناء بأنه لا يستطيع الإجابة على السؤال التالي: « من أين أتى الإنسان »؟ أي لا يستطيع حل التناقض بين الضرورة الطبيعية والحرية البشرية وسيكون من غير المجدي بالنسبة لنا أن نلتمس في أحاديث شخصيات القصة هذه الأحاديث المضجرة جداً بشكل عام أدنى إشارة إلى حل لهذه المشكلة ليس هناك أية إشارة لهذا الحل. ولا يمكن أن يكون هناك أية إشارة قرر غوركي أخيراً أنه لو تمت المحافظة على الرأي المادي حول

العالم، فمن الضروري الموافقة على الآراء القائمة لكل من ماتقي والأعزل ميشا حول مسألة الحرية البشرية. لقد غدا «الدين الخامس» بالنسبة له وسيلة للهروب من هذا الاستنتاج الميئوس منه. صحيح، فليس لهذا الدين في ذاته بشكل واضح أية علاقة مباشرة بمسألة كيفية الجمع بين مفهوم الحرية ومفهوم الضرورة. إلا أن لهذا الدين علاقة وثيقة مع تلك «الفلسفة التي يبنى عليها «الدين الخامس»، على الأقل هذا ما يقوله السيد لوناشارسكي بعد اختراعه الإله الجديد وكتابة تعليقه على قصة **الاعتراف** أ ففي مقالته «الالحاد يؤكد للقارىء في حديث مطول بأنه من الواضح أن «المادية الرمادية grey» لا تفسح المجال للحرية البشرية فيما تعطيها فلسفة «المذهب الأحادي التجريدي أساساً نظرياً ثابتاً وبشكل عام، يمكن التوكيد على أنه كان يمكن صياغة وبني «الدين الخامس» فقط من قبَلْ هؤلاء «الماركسيين الذين كانوا عاجزين عن أن يغلبوا على المعتقدات النظرية الرئيسية لمذهب ماركس وإنغلز يجب «حفظ هذا في الذهن أيضاً

سأضيف بشكل عابر بأن السيد د ميريجكوفسكي أولى انتباهاً أكثر للغة الأعزل ميسا، ووصفها بأنه لغة «شخص جاهل علمياً لا نعلم الذي غرق في «أعمق أعماق التشرد». **ففي تقييمه للمادية («وجهة النظر الفنية») وفي الاستنتاجات** الأخلاقية الناجمة منها، يوافق السيد ميريجكوفسكي السيد لوناشارسكي بشدة وبشكل مؤثر «لا ضرر من حفظ هذا في الذهن للخلق الإلهي المعاصر أنواعه العديدة، التي يصور كل منها مزاج نفسي خاص و«ماشدات اجتماعية خاصة. إلا أن لكل هذه الأنواع مجتمعة سمة واحدة وهي العجز التام على حل التناقض بين الحرية والضرورة.

ليس الوعي الاجتماعي هو الذي يقرر الكيان الاجتماع، بل على العكس: الكيان الاجتماعي هو الذي يقرر الوعي الاجتماعي لا تنجم الحركات الاجتماعية والأمرجة الاجتماعية عن الأخطاء النظرية التي يرتكبها الناس الذين يساهمون في هذه الحركات أو الذين يشعرون بهذه الأمرجة لكن حالما يكون هناك حركة اجتماعية معينة أو بعبارة أدق حالما يكون هناك وضع للمجتمع معين والمراج الاجتماعي الذي يقابله، عندها يدخل النظرية في حقوقها لا يقابل كل تركيب نظري مراجاً اجتماعياً معيناً لا

تساعد المادية الجدلية في شيء في اختراع الإله. فمن يخضع للمزاج السائد بين «الانتلجسيا المعاصرة ومن كان معتاداً على اختراع الإله، لا بد بالضرورة من أن يُنْكر المادية الجدلية وأن يرتكب أخطاء معينة نظرياً على أية حال، لا يحصل هذا لكل إنسان كما أنه من الضروري وجود حقائق أولية معينة، وهي الآن مخفضة بشكل أساسي إلى العجز عن التغلب على الصعوبة النظرية التي أشرت إليها

حان الوقت لأن ننتهي مع أنني أود أن أضيف بضع كلمات حول قصة م. غوركي غير الموفقة.

ففيها يعظ ميخائيلو ماتفي قائلاً

«بدأت هذه الحياة البائسة، غير الجديرة بالتفكير، في اليوم الذي انبثقت فيه الشخصية البشرية الأولى من تلقاء نفسها من قوة الناس الخارقة، من الشعب الأم ومن الانعزال المروع، وانشق عجرها الجسي الخاص من مجموعة الرغبات التافهة الشريرة، تلك المجموعة المسماة «بالأنا ((ego)) هذه (الأنا) هي عدو الإنسان الأشرس. فمن أجل دفاعها عن ذاتها وتوكيد ذاتها على وجه الأرض، قضت دون أن تتوصل إلى أية نتيجة على كل قوى الروح وكل الخواص العظيمة للثروة الروحية الخلّاقة في البسر»*

يذكرني هذا مرة أخرى بالمناقشة التي دارت بين ماركس وهيرمان كريغ كتب كريغ الذي كان يدعو إلى دين جديد (علينا أن نفعل أكثر من أن نكون معنيين بأنانا البائسة)

(Wir habeu noch etwas nehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu Sorgen)

أجاب ماركس بملاحظة جارمة بأن دين كريغ، كأي دين، يسهي بخنوع للفن الروائي الميتافيزيقي أو حتى الديي الذي هو الإسانية مفصلة عن «الذات سيكون من الأفضل لميخائيلو ومبكر سخصيه م غوركي أن يفكر بكلمات كاتب رواية الرأسمالي هذه

حقاً إنها جديرة بالتفكير بها فعدما نُطَبق مسألة «الأنا على العلاقات بين

---

* A Confession, p. 154.

الناس، فغالباً يُحَلُّ حسب الصيغة الميتافيزيقية: «إما أو أي إما يُضحى «باللاأنا من أجل «الأنا (الحل في روح نيتش) أو يبرهن على أن «الأنا غير جديرة بالاهتمام بالنسبة لمصالح «اللاأنا (الحل في روح كريغ وميخائيلو) تمت الإشارة إلى الحل الجدلي لهذه المشكلة، الذي يشكل إمكانية مطقية للتوافق بين كلا طرفي التناقض، من قبَل هيغل وفي بعض الأحيان تم اقتباسه منه من قبَل هيرزن وبيلينسكي. إلا أنه من المؤسف أن يكون العديد من الإحرازات القيِّمة التي حققها الفكر الأوروبي الغربي خلال نموه التاريخي وحتى عصر ماركس وإنغلر ومضمناً لها، كتاباً مغلقاً لمخترعينا للآلهة. هذا ما يشتركون فيه مع «نقّاد ماركس تقول شخصية غوركي إيونا «لا تستطيع أن تقول لشخص ما قف هناك! بل قف هنا أو أبعد إن «صيغة التقدم» التي استعملها «نقّاد ماركس ومعاصرونا من مخترعي الإله من أجل استعمالهم الشخصي هي كما يلي: «لا تستطيع أن تقول لشخص ما قف هناك (عند ماركس): بل ارجع من هنا إلى الخلف، إلى حيث كان الفكر البشري قبل ماركس، أو حتى قبل هيغل: وهناك تنتظرك سلسلة كاملة من الاكتشافات المتألقة

غوغول ودوستويفسكي وتولستوي وغوركي، كلهم مواهب فنية فذة وكل هذه المواهب الفذة ارتكبت إثماً في الدين مسببة تشوهاً لا يمكن وصفه في عملهم الفني فهم متشابهون كثيراً في هذا الصدد، وفقط في هذا الصدد فكل منهم أبدع بطريقته الخاصة كما تمليه عليه موهبته العظيمة. وحتى في الدين كان لكل منهم طريقته الخاصة في الإثم. ما هي طريقة غوركي؟

من السهل القول بأن م.غوركي ارتكب خطأ نظرياً، ويا له من خطأ يبقى علينا توضيح سبب سلوك أفكاره الطريق النظري الذي أدى به إلى الإثم يمكنك يا سيد .لوناشارسكي القول، إذا كنت ترغب، بأن م.غوركي خضع لتأثير مخترع إلهي أو آخر إلا أنه يجب علينا اكتشاف حالته الفكرية التي مكّنت هذا المخترع الإلهي من أن يؤثر عليه إذ من هو السيد لوناتشارسكي بالمقارنة مع غوركي؟ إنه كومة قش بالمقارنة مع قمة جبل لكن لماذا خضعت قمة الجبل لتأثير كومة القش؟ لماذا بدأ «ستورمي بيترل الشعري يتكلم بلغة المخادع المنافق الغامضة؟

تكمن أهمية م.غوركي في الأدب الروسي في أنه في سلسلة مساهد سعرية وفي

اللحظة التاريخية المناسبة قَدَّم الفكرة التي عبر عنها من خلال المرأة العجوز إيزيرجيل: «عندما يتوق المرء إلى القيام بأفعال جريئة، سيجد دائماً فرصة. والحياة مليئة بمثل هذه الفرص... إلا أن المغني على أنغام القيثارة الذي يتغنى بالأعمال البطولية التي تسرّع ضربات قلب القراء الروس وتزيد من قوتهم، كان قد أساء فهم الظروف التاريخية التي توجب فيها على الإنسان الروسي المعاصر والمتقدم أن يقوم بأعماله الفذة. يمكن القول من وجهة النظر النظرية، بأن م.غوركي متخلف عن هذه العصور، أو من الأفضل أن نقول بأنه لم يتوافق معها وبالتالي، كان ثمة غموض في تفكيره. فقد كانت شخصيته الشجاعة مالقا مفتونة بحياة شخص الله أليكسي. لا يختلف غوركي عن شخصيته مالقا فبينما هو معجب بجمال الأعمال البطولية، فإنه لا يتوارى عن النظر إليها من وجهة نظر الدين. هذا ضعف كبير ومربك وبالضبط بسبب هذا الضعف الشديد والمربك كانت كومة القش الصغيرة قادرة على اخضاع أعلى الجبال لتأثيرها

المقالة الثالثة

انجيل الانحطاط

قال السيدان لوناشارسكي (Measrs Lunachasaky) وغوركي (Gorky) ان الإنسان هو الله على الأرض، وأنه لا يوجد ولا يمكن أن يكون هناك أي إله آخر لكن أغلبية مؤلفينا المتدينين معارضون لهذا التصريح. وقد ثار السيد د. ميريزكوفسكي (D.Merezhkovsky) ضده بحماسة. ويقول: «المسيحية الواعية هي دين الله الذي أصبح الإنسان، أما التشرد (الجماعة المتشردة) الواعي والمسيحية المزيفة فهي دين الإنسان الذي يريد أن يصبح إلهاً. والثاني بالطبع خداع. ونقطة البداية عند الجماعة المتشردة: الإنسان فقط موجود، لا يوجد إله، الإله هو لا شيء، وبالتالي الإنسان هو الله،- يعني أن الإنسان هو لا شيء. إن التعريف الخداع للإنسان يؤدي الى تحطيمه فعلياً».

سنرى بعد قليل لماذا تحدث السيد ميرزكوفسكي عن «التشرد الواعي أما في الوقت الحاضر فسأقتصر على الإشارة إلى السيد ميرزكوفسكي على حق في معارضته لمقولة «دين الانسان الذي يريد أن يصبح إلهاً»* في مقالتي الثانية أشرت الى المنطق الضعيف لهؤلاء الذين أعلنوا أولاً أن الله خيال ثم اعترفوا بالإنسان على أنه إله، بعد ذلك كله فإن الإنسان ليس خيالاً وليس شيئاً مختلقاً من قبل المخيّلة ولكنه وجود حقيقي. ولكن إذا كان ميرزكوفسكي ومعه أغلبية باحثينا عن الله يبيون مواطن ضعف دين «الرجل - الإله» فهذا لا يعني أبداً أنه هو نفسه قد وجد وجهة نظر صحيحة تخص الدين. كلا، إن السيد ميرزكوفسكي لم يكن أقل خطأ من السيد

---

* See Barbarian at the Gate, etc. 1906. p.66

أ.لوناتشارسكي. ولكنه كان مخطئاً بطريقة مختلفة وعلينا الآن أن نجد أين تقع الصفة المميزة لغلطته. وهذا سوف يمكننا من فهم أحد أهم الظواهر الممتعة (هذا من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي) في بحثنا الحالي عن الله.

إن السيد د. ميرزكوفسكي مزهو جداً بثقافته فهو يعُدُّ نفسه ومن الذين توغلوا جداً في أعماق الثقافة الأوربية. هذا الفرد الواسع الثقافة لا يسمي إلى أي من الأحزاب الاجتماعية الرجعية وحتى المحافظة منها

بالتأكيد لا! فهو على النقيض، يعتبر نفسه مؤيداً لهذه الثورة التي من شأنها أن تجعل أوروبا الغربية المادية المبتذلة ترتعد من الخوف طبعاً، هذا أيضاً إسراف في المبُالغة. وسجد أنه ليس هناك أدنى مسوغ لخوف أوروبا الغربية عند مواجهتها للثوريين من أمثال السيد ميريركوفسكي Mr. Merezhkovsky وأصدقائه المتديين. إلا أن السيد ميرركوفسكي، وهذه حقيقة، ليس مسروراً لنظام الأشياء القائم. قد يتبدى أنه ينبغي على هذا الظرف أن يُكسبه تعاطف كل الأيديولوجيين البروليتاريين. يبقى من الصعب تصور أي أيديولوجي بروليتاري يتخذ أي موقف من السيد ميرزكوفسكي غير موقف السخرية. لَم يا ترى؟

بالطبع، ليس بسببضعف السيد ميريزكوفسكي في كل الأوقات التي يذكر فيها الشر هذا الضرب من الضعف ليس في غاية الغرابة، بل لا ضرر فيه على الإطلاق ليست هذه هي الفكرة. الفكرة هي أنه تتجلى في السيد ميرزكوفسكي الطموحات التي لا يمكن للأيديولوجيين البروليتاريين تأييدها على الإطلاق حتى حينما يرغب السيد ميرركوفسكي أن يكون مفرطاً في ثوريته. هذه تماماً الطموحات التي يصرح بها في !سعيه الديني

فالادعاءات النظرية التي يقترب بها السيد ميرركوفسكي من مسألة الدين هي بشكل مدهش بعيدة عن التطابق مع المصادر النظرية التي هي في متناول يده يمكن إدراك ذلك أكثر حيث يأخذ على عاتقه مهمة ما نسميه بالتشرد المتعمَدّ انظر بنفسك فهو يكتب: «العقل الإنساني، والإنساني فقط هو الذي يؤكد بإنكاره التوكيد الوحيد الممكن للحرية المطلقة والكينونة المطلقة للشخصية الإنسانية في الرب على العبودية المطلقة والعدمية التامة لهذه الشخصية في نظام المعالم، وهو الذي يجعلها وسيلة عمياء لضرورة عمياء - «كلوحة مفاتيح البيانو أو مقبض الأرغن الضابط الي تلعب عليها

قوانين الطبيعة حيث تدمرها بلعبها هذا بيد أنه لا يمكن للمرء ترويض نفسه على هذا الدمار لهذا فهو مجبر على إنكار ما ينكر نظام العالم وأحكام الضرورة الطبيعية وأخيراً أحكام عقله هو، وكل ذلك لكي يؤكد، ومهما كلف الأمر، حريته المطلقة وكيونته المطلقة. وفي إنقاذه لكرامته الإنسانية يهرب المرء من العقل إلى اللاعقل ومن نظام العالم إلى «الدمار والفوضى»*

ما هي هذه «الحرية المطلقة» التي يبغي المرء توكيدها «مهما كلف الأمر»، حسب قول السيد ميرزكوفسكي؟ ولماذا كان لا بد للمرء، وهو مجرد من فرصة توكيد حريته المطلقة، من أن يعتبر يفسه أداة عمياء للضرورة؟ لم يخبرنا السيد ميرزكوفسكي بأي شيء ففي الحق لو كان السيد ميرزكوفسكي قد دبر أمر سبر أغوار الثقافة الأوروبية لاسطاع إظهار عناية أكبر في استعمال هذه المفاهيم «كالحرية» و«الضرورة». لأن شيليبغ Schelling قال في زمانه أنه إذا كان شخص ما حراً تماماً فسيكون كل الآخرين غير أحرار وستكون الحرية غير ممكنة. وبتطبيق هذا على التاريخ فإن هذا يعني - ركما يوضح شيلينغ في كتاب آخر - أن النشاط الحر (الواعي) للمرء يقتضي الضرورة كأساس للأفعال الإنسانية. وبكلمة واحدة فإن حريتنا، برأي شيلينغ، ليست صيغة فارغة فقط عندما تكون أفعال أصدقائنا ضرورية. هذا يعني أن «الثقافة الأوروبية المتمثلة بأكثر مفكريها تعمقاً كانت لتوّها قد حلّت التناقض الذي يقدمه الآن السيد ميرركوفسكي في نقده «للتّشرد المتعمد إنها لم تفعل هذا اليوم أو البارحة بب منذ أكثر من مئة سنة. هذه الحقيقة وحدها هي كل ما نحن بحاجة إليه للحكم على الهوة الساحقة بين ادعاءات السيد ميرزكوفسكي النظرية ومصادره النظرية: فقد ظل إنساننا المستقبلي ذو الثقافة العميقة يتلكأ خلف الفكر الفلسفي لأوروبا المثقفة منذ أكثر من قرن كامل. لا شيء يمكن أن يفوق ذلك غرابة!

- ٢

يقول السيد ميرزكوفسكي إن نقطة الانطلاق الميتافيزيقية المعروفة للعقلاني والمتسول يمكن تخفيفها إلى نظرة عالمية آلية؛ هذا يعني أنه يمكن تخفيفها إلى «توكيد، كالتوكيد

---

* Barbarian at the Gate, p. 59. Italics in the original.

على حقيقة واحدة، على نظام العالم الذي ينكر الحرية المطلقة والكينونة المطلقة للشخصية الإنسانية في الإله والذي يجعل الإنسان «كلوحة مفاتيح البيانو أو مقبض الأرغن الضابط لقوى الطبيعة العمياء». في توكيده على ذلك، يذكر السيد ميرزكوفسكي المجادلة التي اقتطفتها أنا نفسي (في المقالة الثانية) من واحدة من تجوالات غوركي: «هناك قوانين وسلطات. كيف يمكننا معارضة هذه القوانين والسلطات. إذا كانت الأسلحة الوحيدة التي نمتلكها هي في عقلنا الذي عليه هو الآخر إطاعة تلك القوانين والسلطات؟ بسيطة، عش وابتهج فحسب وإلا فسرعان ما ستحولك السلطة إلى كومة لحم مفروم». سأله رفيقه: «إذن ما من شيء يستطيع الإنسان فعله»؟ فأجابه المتسول بإيمان راسخ: «ما من شيء! لا أحد يعرف شيئاً - فكلنا نعيش في ظلام!» يرى السيد ميرزكوفسكي أن هذا الجواب هو كشطر فولة انقسمت إلى قسمين في شبهه لذلك الاستنتاج الأخير الذي توصلت إليه «النظرة العالمية الآلية». فهو يقول: «لكن هذا الجاهل علمياً - فنحن لا نعرف من منهما غرق في المستنقع إلى أسفل إسافلين. فهنا في الطبقات السفلى سيكون له التأثيرات نفسها بالضبط كتلك التي على السطح العقلاني». على أي حال، وفي معرض إفصاحه عن هذه الفكرة لا يبرهن السيد ميرزكوفسكي - تماماً وبكل وضوح من دون قصد - على أن «الجاهل علمياً» يتزامن مع مجادلات المتسكع بل أنه هو نفسه متسول في هذا الضرب من الأسئلة التي يطرحها.

فكان أولئك الذين خلّفت أعمالهم عناصر «النظرة العالمية الآلية»، أي العلماء الطبيعيون، على الأغلب غير آبهين بما يتعلق بالفلسفة. فبقدر ما كانوا غير آبهين بهذا الجانب، كانوا غير مهتمين تماماً بالأمور المتعلقة بعلاقة مفهوم الحرية الإنسانية بمفهوم الضرورة الطبيعية. لكن بقدر ما همّوا أنفسهم بالفلسفة وخاصة بمسألة تفاعل هذين المفهومين توصلوا إلى استنتاجات لا تطابق في شيء الصراحة اللفظية لشخصية السكران التعيسة عند غوركي فجاهل دو بوا ريمون Du Bois-Reymond المشهور يتعلق بالسؤال عن سبب ترافق تنظيم اهتزازات أمر ما على نحو معين بما يسمى بالظواهر النفسية. إن الحقيقة التي تقول إن العلم عاجز عن العثور على أجوبة لهذه الأسئلة لا يعطي السيد ميرزكوفسكي أدنى حق لإرجاع التناقض المنافي للعقل بين «الإنسان» وقوى الطبيعة إلى التفكير، أي إلى الممثلين المتطورين فلسفياً للعلم. لقد وجد علماء الطبيعة المعاصرون أن من الكافي اسيعاب إحرارات المثالية الألمانية الكلاسيكية،

أي استنتاجات شيلينغ وهيغل للنظر إلى هذا التناقض على أنه واحد من أكثر الأمثلة قوة على الهراء الأكثر سخفاً ومنذ عصر بيكون وديكارت نظر علماء الطبيعة إلى الإنسان على أنه سيد الطبيعة المحتمل:

Tantum Possumus Quantum Scimus (يمكننا الفعل بقدر ما نعرف). فمقياس سيطرة الإنسان على الطبيعة عن طريق معرفة قوانينها بعيد كل البعد عن النداء: «إذن ما من شيء بمقدور الإنسان فعله» الذي يدسه في العلم كاستنتاجه الأخير. بيد أن الحقيقة أن السيد ميرزكوفسكي يمكن أن يدس هذا الاستنتاج السخيف في العلم، فضلاً عن الإشارة إلى الهوة الساحقة بين ادعاءاته النظرية ووسائله النظرية التي تحت تصرفه.

يعتقد السيد ميرزكوفسكي أن كل من يؤيد «النظرة العالمية الآلية» لا بد أن ينظر إلى الإنسان على أنه «لوحة مفاتيح البيانو» أو «مقبض الأرغن الضابط للقوى العمياء للطبيعة. هذا هراء إلا أن لهذا الهراء أسبابه. لماذا فكر كاتبنا الواسع الثقافة» في مثل هذا الهراء؟ لأنه لم يستطع التخلص من وجهة نظر دعاة المذهب الروحي (الارواحية)

- ٣

فمن وجهة نظر (الأرواحية) التي كانت قد وصلت إلى مرحلة معينة من التطور، خُلق الانسان والكون بأكمله من قبَل إله أو عدد من الآلهة. فحالما تعلم الإنسان النظر إلى الإله على أنه الأب، بدأ بشكل طبيعي التفكير بالإله على أنه منبع كل خير وبما أن الإنسان يتصور الحرية بكل أشكالها كهبة فهو تبعاً يعتقد أن ربه هو مصدر حريته. لذا فليس من المدهش أن يكون انكار الإله في رأيه انكار للحرية. هذا الاضطراب النفسي هو أمر طبيعي تماماً في مرحلة معينة من مراحل التطور العقلي للإنسان. إلا أنه ليس أكثر من اضطراب. فإسناد نقد النظرة العالمية الآلية إلى هذا الاضطراب هو مجرد سوء فهم لطبيعتها وإظهار لسذاجة الإنسان «الواسع الثقافة الذي لا يستحق هذا أبداً

ويتابع السيد ميرزكوفسكي قائلاً: «أولاً الاستنتاج أن ليس هناك إله، أو بالأحرى أن الإنسان ليس بحاجة إلى إله، وليس هناك وحدة بين الإنسان والإله ولا

رابطة ولا دين، ذلك لأن كلمة (ريليجيو Religio) تعني الرابطة بين الإنسان والإله »*

وغني عن البيان أنه إذا لم يكن هناك إله فلا يمكن أن يكون هناك أي رابط بين الإنسان والإله غير ذلك الرابط الموجود بين الإنسان واختراعه. ليس في هذا «الاستنتاج ما يخيف على الإطلاق

لماذا كان السيد ميرزكوفسكي، إذن، فرعاً منه؟ يجيب هو نفسه قائلاً

« هذه الفلسفة الوضعية المؤكدة (لأن الفلسفة الوضعية هي الأخرى لها مبادئها وميتافيزيقيتها وحتى تصوفها) لا بد من أن تؤول إلى المادية المؤكدة: (معدة الإنسان هي الشيء الأساسي فعندما تُملأ المعدة تحيا الروح إذ أن كل نشاط إنساني يصدر من المعدة). فالأخلاق المنفعية ما هي إلا مرحلة انتقالية لا يمكن للمرء التوقف عندها بين الأخلاق الميتافيزيقية القديمة والاستنتاج النهائي المحتم الذي يستنتجه نيسه من الفلسفة الوضعية - لا أخلاقية صريحة سكر كل الأخلاق الانسانية. لم يتوصل العقلاني إلى هذا الاستنتاج النهائي لأنه كان مقيداً ببقايا المثالية الميتافيزيقية غير - الواعية فلم يكن هناك أي شيء يفيد المتسول: فمن هذه الناحية كما في عدة نواحي أخرى كان المتسول متقدماً على العقلاني: حيث كان إنساناً صريحاً، وإنساناً لا أخلاقي واعياً إلى حد ما »**.

يفهم هنا السيد ميرزكوفسكي من الفلسفة الوضعية المادية المؤكدة بالمعنى الضيق للكلمة: فمن المعروف أن الفلسفة الوضعية بمعناها الجديد (كفلسفة ماخ وأفيناريوس وبيترولدت الوضعية) سكر التفسير الآلي للطبيعة وبالتالي فسأتوقف عند فحص إلى أي مدى يمكن لفكرة السيد ميرزكوفسكي، التي أوردتها لتوي، أن تنطبق على المادية. هذه المسألة بالكاد تخطر لي عندما أتذكر المقطع التالي من هيغل المعروف على أنه واحد من أهم الماديين في القرن التاسع عشر:

« يفهم ذو النزعة المحافظة من كلمة « المادة الشره والثمالة والشهوانية والعجرفة والجسع والبخل والشهوة وقنص الأرباح والبورصة والمخادعة - وبإيجاز كل ضروب

---

* Barbarian at the Gate, p. 61.

** Ibid., pp. 61–62.

الفحش القذر التي انغمس هو نفسه فيها سراً ويفهم من كلمة «المثالية» الاعتقاد بالفضيلة والإنسانية الشاملة وإجمالاً الاعتقاد (بعالم أفضل)، ذلك العالم الذي يتدحه هو أمام الآخرين والذي يؤمن به هو نفسه فقط طوال كآبته أو معاناته من الإفلاس الناجم عن إفراطاته (المادية) المألوفة. عندها فقط يسد أنشودته المفضلة ما هو الإنسان؟ نصف وحش، ونصف ملاك»*

وبإيرادي مقطع إنغلز هذا لا أرغب في الإشارة إلى أنه قلما كان السيد ميرزكوفسكي يميل إلى المثالية، أي انه قلما كان يؤمن بالفضيلة وحب الإنسانية. الخ بين فينة وأخرى. فأنا أؤمن تماماً بإخلاصه. بالرغم من أنني ألاحظ أنه كان قد استعار رؤيته هذه للمادية من الانسان المحافظ Philistineنفسه الذي كان إنغلز قد تكلم عنه يعتقد السيد ميرزكوفسكي أنه قد دُعي لإظهار كلمة دينية جديدة للعالم. هذا تماماً سبب نقده لرؤانا المادية الآثمة. لكن المصيبة هو أنه في نقده هذا يوقف نفسه على تكرار كل إثم قديم.

وفي هذه الحالة فإن أخطاءه هي، مرة ثانية، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأرواحية. فقد شرحت لتوي في مقالتي الأولى أن أفكار الإنسان الافتراضية في أول مراحل التطور الاجتماعي كانت مستقلة تماماً عن الاعتقاد بوجود الأرواح وفيما بعد اندمجت هذه الأفكار على نحو سليم مع مفاهيم هذه الأرواح التي تلعب دور الآلهة. ومن ثم بدأ بالظهور أن الأخلاق تعتمد على الاعتقاد بوجود الآلهة وأنه بانهيار هذا الاعتقاد لا بد أيضاً من انهيار الأخلاق. فدستويفسكي كان مقتنعاً تماماً بهذا ويشاطر كاتبنا بهذا الاقتناع وهنا أيضاً نحن أمام الاضطراب النفسي الذي، إن كان مفهوماً تماماً، فإنه يزيد عن كونه مجرد اضطراب، أي أنه لا يكتسب أهمية كونه سبباً

لا ريب في أننا قد نصادف أناساً يكررون بإخلاص العبارة المشهورة: «إذا لم يكن هناك أي إله فكل شيء مباح إلا أن المثال عن مثل هؤلاء لا يبرهن على أي شيء على الرغم من أنني في الأفكار الثانية كنت قد وضعت الأمر بشكل خاطىء هذا المثال لا يبرهن إطلاقاً على الافتراض الذي يجري تطويره عادة عند الدفاع عنه، إلا أنه برهان مقنع تماماً على الافتراض المعاكس. وهاكم كيف يتم ذلك.

---

* Ludwig Feuerbach, St. Petersburg, 1906, p. 50

- ٤

إذا كانت مفاهيم المرء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بالأرواح، حيث أن نهاية هذا الإيمان ينذر بنهاية الأخلاقية، فسيشكل هذا خطراً اجتماعياً كبيراً لا يمكن للمجتمع أن يكون غير آبه بمصير الأخلاقية المعتمدة على تخيل بعينه. ولتفادي مثل هذا الوضع الخطر سيكون على المجتمع أن يدركها، ذلك أن أفراده تعلموا النظر إلى متطلبات الأخلاقية على أنها شيء مستقل تماماً عن أي نوع من أنواع الكائنات الخارقة للطبيعة. قد يسألني البعض بشكل معقول: لكن ما هو المجتمع إذا لم يكن عبارة عن تجمع أفراده؟ هل يمكن للمجتمع اتخاذ موقف من الأخلاقية يختلف عن الموقف الذي يتخذه أفراده؟ أنا على استعداد لتقبل هذا كاعتراض صحيح: لا يمكن للمجتمع النظر لأي مسألة على نحو مختلف عن نظرة أفراده. لكن المجتمع الحقيقي لا يكون متجانساً أبداً؛ فيمكن لجزء من أجزائه (الجماعة، الملكية، الطبقة) أن يكون لها رؤيات معينة تختلف عن رؤيات جزء آخر فعندما تتشكل في المجتمع المجموعات التي لا تتوافق مفاهيمها الأخلاقية مع الاعتقاد بوجود الأرواح، فإن اتهام الجماعات الأخرى، التي ما تزال متشبثة بالعادات القديمة للعقل، لهم باللاأخلاقية لا يفيد في شيء في هذه الجماعات ينمو المجتمع لأول مرة متآلفاً مع المفاهيم الأخلاقية التي كانت قادرة على الوقوف بقدمين ثابتتين من دون أي دعم خارجي.

فمن الصحيح تماماً أن نيتشه توصل إلى استنتاج من «الفلسفة الوضعية معادل لانكار كل الأخلاقية الإنسانية. إلا أنه لا ينبغي إلقاء اللوم من أجل هذا على «الفلسفة الوضعية» أو المادية، بل على نيتشه نفسه فقط. فليس التفكير هو الذي يثبت الكينونة بل الكينونة هي التي تثبت التفكير ففي لا أخلاقية مثل نيتشه الطابع المميز للمجتمع البورجوازي في فترة انحطاط معينة. هذا الطابع لا نجده في أعمال الألماني نيتشه فقط بل نجده أيضاً في أعمال الفرنسي موريس باريس Mourice Barrès، وها كم كيف يصيغ فحوى أحد أعماله: «هناك فقط شيء واحد نعرفه ويوجد بالفعل بين الأديان الزائفة التي قُدِّمت لكَ... هذا الواقع الوحيد الملموس هو ذاتي (C'est le moi*)، وما الكون إلا تقريباً لوحة جصية جميلة رسمتها ذاتي. فلنربط أنفسنا مع ذاتنا

* Le culte du moi. Examen de trois idéologies par Maurice Barrès, Paris, 1892, p. 45.

ولنحم هذه الذات من الغرباء والهمجيين». هذا القول معبر تماماً فعندما يصبح للناس مثل هذا الطبع، أي عندما يغدو «الواقع الوحيد الملموس «ذاتهم الغالية يصبحون لا أخلاقيين بحق. فعندما تدفعهم هذه العواطف على الدوام لاستنتاجات نظرية لا أخلاقية فهذا فقط لأن الممارسة اللاأخلاقية بعيدة عن كونها دائماً في حاجة إلى نظرية لا أخلاقية على العكس، يمكن للنظرية الأخلاقية أن تكون غالباً عائقاً للممارسة اللاأخلاقية. هذا يعلل سبب ضعف اللاأخلاقيين ممارسة في النظرية الأخلاقية. من تراه كتب معارضة ماكيافيللي؟ إنه الملك البروسي الذي تقيد بالفعل، ربما بحماسة أكثر من أي أمير آخر، بالقاعدة الموضوعة في كتاب Il Principe؛ وهذا سبب اعتبار البورجوازية المعاصرة، بكل تعاطفها اللاطوعي مع نيسه، لإنكار لاأخلاقية نيتشه امارة تربيتها الفاضلة. لقد أفصح نيتشه عما يجري في المجتمع البورجوازي والذي لا يمكن الاعتراف به لذلك فإن المجتمع المعاصر لا يمكن أن يمنحه أكثر من معرفة جزئية. ومهما يكن من أمر فإن نيتشه وليد ظروف اجتماعية معينة؛ وإن ارجاع لاأخلاقيته إلى الفلسفة الوضعية أو إلى النظرة العالمية الآلية ما هو إلا إخفاق في فهم العلاقة المتبادلة بين الظواهر فقد كان جميع ماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين، إذا كانت ذاكرتي لا تخونني، أيضاً من أنصار النظرة العالمية الآلية إلا أن أحداً منهم لم يبشر باللاأخلاقية. فخلافاً لذلك، تكلموا كثيراً وبحماسة عن الأخلاقية. لماذا لم تدفعهم نظراتهم العالمية الآلية الى اللاأخلاقية؟ فقط لأنه في الظروف الاجتماعية السائدة آنئذ لم يستطع الايديولوجيون البورجوازيون، ومن بينهم الماديون المعاصرون لهم آنذاك الذي كانوا يشكلون «الطرف اليساري المتطرف»، من أن يظهروا كمدافعين عن الأخلاقية بشكل عام وعن الفضيلة المدنية بشكل خاص. كان البورجوازيون الصاعدون آنئذ، الطبقة الاجتماعية المتقدمة وشُغلوا بالتناحر مع الأرستقراطية اللاأخلاقية وبذلك تعلموا تقييم وتعزيز الأخلاقية. أما الآن فقد أصبح البورجوازيون أنفسهم الطبقة الحاكمة، هذه الطبقة تتحرك نحو الأسفل، الآن نفذ الفساد أكثر وأكثر إلى طبقاتها، الآن تصبح حرب الكل ضد الكل أكثر وأكثر The Condition sine qua none of its existence لذلك لم يكن من المدهش أن يصل ايديولوجيو هذه الطبقة إلى اللاأخلاقية ونعني من أولئك على وجه التحديد الصريحين الذين لا يميلون إلى النفاق المتداول اليوم بين الباحثين البورجوازيين. كل

هذا مفهوم تماماً أما عن الضرورة فلا يمكن فهمها أبداً من قبَل أحد ممن يؤيدون الرؤية البالغة الحماقة. ذلك أن طبائع الانسان وأفعاله تتحدد بما إذا كان هذا الإنسان يؤمن أو لا يؤمن بوجود الكائنات الخارقة للطبيعة.

مرة أخرى يبادر إلى ذهني هنا مقطع إنغلر الرائع الذي كنت قد أوردته في مقالتي الثانية: «إن الدين في جوهره يدمر الإنسان والطبيعة ويعريهما من كل ما يمتلكان من فحوى ويحول هذا الفحوى إلى وهم إله عالمي آخر يعطي ثانية الإنسان والطبيعة من فيضه   يسمي السيد ميرزكوفسكي إلى مخربي الإنسان والطبيعة الأكثر اجتهاداً* فكل ما هو ممجد أخلاقياً وكل ما هو نبيل وكل ما هو إنساني بحق ينتمي، برأيه، لا للإنسان بل للوهم العالمي الآخر الذي خلقه الإنسان وبالتالي فهذا لطيف، بنظره، هو مطلب أساسي للتجدد الأخلاقي للبسر وللتقدم الاجتماعي بأكمله. إنه يبشر بالثورة، لكننا سنرى الآن أنه فقط بالروح المدمرة دينياً يمكن أن تظهر نرعة لشكل الثورة الذي يبشر به.

٥

يقول السيد ميرزكوفسكي: «لقد ارتبط السؤال الذي يتوقف عليه مصير أهل الفكر الروسيين كافة بمصير هيررن Herzen أعظم العقلانيين الروسيين: هل سيفهمون أنه ببصرانية المستقبل فقط تكمن السلطة القادرة على هزيمة النزعة المحافظة والهمجية المقتربة؟ إذا فهموا ذلك فسيكونوا أول المعترفين وشهداء العالم الجديد؟ وإذا لم يفهموا إذن، فسيكونوا فقط، مثل هيرزن، آخر من محاربي العالم القديم، المجادلين الميين»**

تبدو هذه الكلمات للوهلة الأولى غير معقولة – ما علاقة كل هذا بهيرزن؟ هاكم تفسير ذلك

« إن الفلسفة الوضعية، أو بتعبير هيرزن (الواقعية العلمية)، هي الحد الأخير لكل

---

* يقول ن بيسكي: الناس لا يعبدون الله لمجرد أنه بدونه ليس ثمة حقيقة، بل يعبدونه أيضاً لأنه بدونه ليس ثمة سعادة (دين المستقبل، سان بطرسبرغ، ١٩٠٥ ص.٨٥   بالإنكليزية).

** راجع ص.٢٠.

الثقافة الأوروبية المعاصرة كمهج، ليس فقط للتفكير العلمي الخاص، بل أيضاً للتفكير الفلسفي العام وحتى التفكير الديني وبسأتها في العلم والفلسفة نمت الفلسفة الوضعية من الوعي العلمي والفلسفي إلى دين غير واعي يناضل للقضاء على كل الأديان السابقة والحلول محلها بهذا المعنى الواسع للكلمة يعتبر الفلسفة الوضعية توكيداً للعالم المنفتح للتجربة الحسية وحده، كعالم حقيقي، ونبذ العالَم الخارق للطبيعة؛ وهي إنكار بداية العالم ونهايته بالإله، وتوكيد اسمرارية العالم دون بداية أو نهاية في بيئة الظواهر نفسها المبهمة للإنسان والتي ليس لها بداية أو نهاية؛ وهي توكيد معدل التوسط، معدل التوسط التام المختلط والمتماسك تماماً كجدار صيني، على أنها تلك المادية التي تكلم عنها ميل وهيرزن دون أن يدركا هما أنفسهما العمق الميتافيزيقي التام لما يقولانه »*

هذا واضح الآن، كان هيرزن قلقاً كثيراً بشأن «مادية أوروبا الغربية في عصره ويثبت ميرزكوفسكي أن هيرزن كان عاجزاً عن الإجابة على السؤال: كيف يمكن للناس ان يهرموا هذه النزعة؟** إن مرد عجره عن الرد على هذا السؤال هو أنه كان خائفاً من «الأعماق الدينية حتى أكثر من خوفه من الضحالة اليقيبية »*** لقد ناشد هيرزن الإله عن غير وعي، إلا أنه في وعيه نبذ الإله، وهنا تكمن مأساته «ليس هذا النبي الأول وشهيد العالم الجديد بل المجارب الأخير والمجالد الميت للعالم القديم، روما القديمة »*. على أهل الفكر الفرنسيين أن يتلقوا درساً من مصير هيرزن وعليهم تأييد «نصرانية المستقبل بوعي، تلك النصرانية التي ابتكرها السيد ميرزكوفسكي لهم بعناية مفرطة.

إن الرابطة الجوهرية في كل هذه السلسلة من المجادلة هي تلاعبنا المعروف بالكلمات: التوق للوجود هو البحث عن الله. وبما أن كره «المادية»، بلا مراء، يحدده التوق للوجود، فإن هيرزن الذي كان يكره «المادية كان ناشداً للإله عن غير قصد وبما أنه أبى تأييد الرؤى الدينية فإنه وقع في خطأ عدم الثبات وهذا ما قاده إلى

* راجع ص.٦٠

** راجع ص

*** راجع ص.١٥٠.

« انفصام النزعة لكن بعد كل ما ذكر أعلاه، ليس من الضروري إثبات أن هذا التلاعب بالكلمات ليس له أية قيمة نظرية أكثر من كونه تلاعب لفظي سيء بيد أنه لا ضير في تفحص عن قرب أكثر اقتناع السيد ميرزكوفسكي الراسخ بأن « الفلسفة الوضعية » تقود بشكل عرضي إلى « نزعة محافظة تامة ». علام يعتمد هذا الاقتناع؟ يعتمد على حق متميز عند ميرزكوفسكي وحده، كما سنرى لتونا هو نفسه يفسر هذا على النحو التالي:

« الآن فقط تتجه الفلسفة الوضعية في أوروبا نحو التحول إلى دين، أما في الصين فقد أضحت لتوّها ديناً إن الأساس الديني للصين، لتعاليم لاو تزي Lao-Tze وكونفوشيوس Confucius هو اليقينية المَكَمّلة، دين بلا إله، (دين دنيوي، دين بلا سماء)، كما وصف هيرزن الواقعية العلمية الأوروبية. لا أسرار ولا أعماق ولا طموح (لعالم آخر). كل شيء سهل، كل شيء تام. شعور حصين معروف وثقة لا تُهزم. هناك ما هنالك، لا شيء أكثر وما من حاجة إلى شيء أكثر فالعالم هنا هو كل شيء وليس هناك عالم آخر غير هذا العالم. الأرض هي كل شيء وليس هناك غير هذه الأرض. ليست السماء هي البداية والنهاية بل هي استمرار الأرض من دون بداية ومن دون نهاية. فلن تغدو السماء والأرض شيئاً واحداً، كما تؤكد النصرانية، بل هما بالضرورة شيء واحد. فامبراطورية الأرض العظمى هي أيضاً الامبراطورية السماوية، جنة على الأرض، المملكة الوسطى، مملكة العدل الدائم، الاعتدال الدائم للمادية التامة – (مملكة لا إلهية بل إنسانية)، كما عَرّف هيرزن ثانية المثالية الاجتماعية للفلسفة الوضعية. فيقابل عبادة الصينيين للأجداد، أي العصر الذهبي الماضي، عبادة الأوروبيين لأبناء سلالتهم، أي العصر الذهبي المستقبلي. إذا لم نفعل ذلك فإن أبناء سلالتنا سيرون الفردوس الدنيوي، الجنة على الأرض مما يؤكد دين التقدم. وفي كل من عبادة الأجداد وعبادة أبناء السلالة تتم بشكل مكافىء لتضحية الشخص الإنساني الفريد، أي الشخصية، للمجهول وللأجناس التي لا تحصى وللناس والإنسانية و« الكافياء » المنعصر من العدد الضخم من المحافظين الضيقي الأفق والبولب والأنثيب العالميين المستقبليين. فبإنكار الإله، بإنكار الشخصية الإلهية المطلقة، يحتم ان ينكر الإنسان شخصيته الإنسانية الخاصة. وبإنكاره جوعه وحق مولده الإلهيين من أجل

متدار من الحساء يحتم ان يقع الإنسان من التخمة الرخيصة في المادية التامة الصينيون هم تماماً اليقينيون الصفر أما الاوربيون فليسوا بعد الصينيين البيض تماماً بهذا المعنى، الأميركيون هم مثاليون أكثر من الأوربيين. هناك يقابل الغرب المتطرف الشرق المتطرف »*

يظهر كاتبنا « الواسع الثقافة هنا بكل عظمة مجادلته المدهشة. فهو يسلم بوضوح بالفكرة التي مؤداها أن كل ما هو مطلوب للبرهنة على فكرة معينة هو تكرارها. فكلما تكررت ثبتت على نحو أكثر إقناعاً - لماذا لا بد « لليقينية من أن تؤدي مباشرة إلى المادية؟ لأنه « بإنكار الإله، حتماً ينكر الإنسان شخصيته الإنسانية الخاصة ليست هذه المرة الأولى التي نسمع فيها هذا من السيد ميرزكوفسكي، كما أنه أكثر من مرة يحل نفسه من عبء إيراد حتى أدنى تلميح عن البرهان. لكننا لتوّنا نعلم بأنه لا يمكن لأولئك المعتادين على تهديم الروح الإنساني من أجل وهم عالمي آخر تصور الأمر بأية طريقة أخرى: فهم لا يقدرون إلا الظن بأنه باختفاء الوهم سيكون هناك « دمار في كل الشعور في القلب الإنساني، كما هو حال كاشتي Kaschei وسوماروكوف Sumorokov. حسناً، فحيثما هناك دمار في كل الشعور، هناك بالطبع مركب من كل الآثام فكل المسألة التي أمامنا الآن هي ماذا يقصد السيد ميرزكوفسكي بالضبط من « المادية ولماذا نُدرج المادية بالضبط تحت اسم الآثام؟

قيل لنا أن الإنسان سيقع في مادية تامة إذا ما أنكر جوعه الإلهي وحق مولده الإلهي من أجل شبع رخيص. وقبل ذلك ببضع سطور أفهمنا كاتبنا بأن إنكار الجوع الإلهي وحق المولد الإلهي يتم عندما يُضحى بالشخص الإنساني « للمجهول والأجناس التي لا تحص وللناس والإنسانية لنفترض أن كاتبنا يقدم لنا تعريفاً صحيحاً عن « المادية التامة ولنسأله مع أنه تعرض لذلك: هل كان هذا حقاً في أوروبا المعاصرة؟ نحن نعلم أن النظام البورجوازي في أوروبا المعاصرة تمسك بدفة الحكم وأن القانون البورجوازي الأساسي للنظام مؤداه أن كل إنسان لنفسه والإله للجميع فليس من العسير فهم أن أولئك الذين يعملون بهذا القانون في حياتهم العملية هم حتماً ميالون

---

* راجع، ص.٦-٧.

للتضحية بأنفسهم (وبالتالي «بشخصهم») «للأجناس والناس والإنسانية ما هذا الذي يخبرنا به كاتبنا «الواسع الثقافة»؟ لكن ليس هذا كل شيء

٦

فوفقاً لتعريف كاتبنا، تقوم «المادية التامة على كون الشخصية الإنسانية أضحية «للأجناس والناس والإنسانية من أجل العصر الذهبي المستقبلي هذه التضحية بالضبط هي ما يسم أوروبا المعاصرة، بينما يعبد الصينيون، «اليقينيون الصفر» العصر الذهبي الماضي نتساءل ثانية: أليس النظام البورجوازي هو السائد في أوروبا المعاصرة: من أين، إذن، أتى السيد ميرزكوفسكي بالفكرة التي مؤداها أن البورجوازية الحاكمة في أوروبا الغربية تطمح للعصر الذهبي في المستقبل؟ صورة من يرسم؟ أين سمع مثل هذا الكلام؟ أليس من الاشتراكيين الذين، بعد كل شيء، كانوا الأولين في التكلم عن العصر الذهبي المستقبلي؟

هذا تماماً ما حصل. يقول السيد ميرزكوفسكي ان «الاشتراكية تضم، لا إرادياً، روح العدل الدائم والمادية، والنتيجة الميتافيزيقية الحتمية لليقينية كدين تشكلت الاشتراكية نفسها على نسقه»* دعنا ننحي الميتافيزيقية جانباً وننظر إلى المسألة من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي

يخبرنا السيد ميرزكوفسكي قائلاً: «للبروليتاري الجائع والمادي المتخم اهتمامات اقتصادية مختلفة لكن لهما نفس الميتافيزيقية والدين؟ ميتافيزيقية الاحساس العام المعتدل ودين الاشباع المادي المعتدل. فعلى الرغم من كون صراع الطبقة الرابعة مع الطبقة الثالثة حقيقة صراع حقيقي اقتصادياً إلا أنها غير حقيقي ميتافيزيقياً ودينياً، تماماً كصراع العرق الأصفر مع العرق الأبيض. ففي كلتا الحالتين نرى صراع القوة مع القوة وليس الإله مع الإله»**.

«هذا الصراع الذي لا يتواجه فيه الإله مع الإله غير حقيقي ميتافيزيقياً ودينياً ليكن الأمر هكذا، لكن لماذا يعتقد كاتبنا أنه ليس للبروليتاري الجائع أي اهتمام

---

* انظر المرجع السابق، ص. .هيبيوس التي تفكر بطريقة ميريزكوفسكي

** يشربون الخمر سراً، وعلنا يتظاهرون بشرب الماء ادعاء للفضيلة.

أخلاقي آخر غير الإشباع المعتدل حتى عندما يضحي باهتماماته الشخصية لمصلحة العصر الذهبي غير المتحفظ »؟ يبقى هذا سراً إلا أنه ليس من الصعب إفشاؤه أخذ السيد ميرزكوفسكي وصفه لنفسية البروليتاري الجائع من الفتى الذي قال عنه هين :Heine

Sie trinken heimlich Wein

*Und predigen öffentlich Wasser

هذه انشودة قديمة. فكل مرة يضع فيها « البروليتاري الجائع أمام البورجوازي المشبع مطلبات اقتصادية معينة، يُتهم فيها من قبَل الأخير « بالمادية الخام إن البورجوازي بضيق أفقه المشبع لا يفهم ولا يمكنه أن يفهم أن إدراك مطلباته الاقتصادية، بنظر البروليتاري الجائع، يعادل ضمانه إمكانية إشباع بعض حاجاته الروحية على الأقل. ولا يخطر له على بال أن الكفاح من أجل إدراك هذه المتطلبات الاقتصادية يمكن أن يخلق ويغرس في روع البروليتاري الجائع شعوراً أكثر نبلاً بالشجاعة والكرامة الانسانية واللاأنانية والتكريس للقضية المتعارف عليها وما إلى ذلك يصدر البورجوازي الحكم حسب معاييره الخاصة. فهو نفسه مسغول يومياً بالكفاح الاقتصادي إلا أنه لم يخضع في هذا الكفاح لأدنى دافع أخلاقي ومن ثم يبسم بازدراء عندما يسمع رغبات البروليتاري « قل هذا لغيري، لا يمكنك خداعي أنا!

وكما رأينا، فالسيد ميرزكوفسكي يشاطر تماماً هذه النظرة الشكوكية حتى عندما يتصور نفسه كارهاً « للمادي المشبع هل هو الوحيد؟ للأسف، لا اقرأ مثلاً ما يكتب ن مسكي:

« أولاً تلاحظ أن للعامل الاشتراكي والمتأنق الرأسمالي نفس الهدف في الحياة؟ فكلاهما يجلاّن أصناف الاسهلاك ورفاهية الحياة، وكلاهما يعاركان لريادة كمية البضائع التي يستهلكانها فقط الأول في الدرجة السفلى من السلم والآخر في الدرجة العليا منه. يسعى العامل لرفع الحد الأدنى من مسوى عيسه فيما يسعى الرأسمالي لرفع الحد الأقصى منه. فكل منهما يعارك ضمن حدود حقوقه، والصراع بينهما هو مجرد مباراة تتعلق بأي درجة من السلم يجب أن تؤخذ أولاً العليا أم السفلى »*

* Religion of the Future, p. 287.

وعلاوة على ذلك: « فإذا كانت الطبقة الرابعة تحرز انتصاراً تلو الآخر أمام أعيننا فلا يعود ذلك إلى أن لتلك الطبقة مبادىء أكثر قدسية من مبادىء الطبقة الأخرى بل لأن العمال ينظمون قواهم على نحو عادي ويجمعون رأس مال ويضعون شروطاً يدعمونها بالقوة. افهم هذا يا صديقي؛ فأنا أتعاطف من كل قلبي مع القوة الاجتماعية الجديدة فقط لأني أعتبر نفسي عاملاً حتى أنني على استعداد للاعتراف بأن هذه القوة عادلة، لأن العدل يبدو لي أنه ليس إلا توازناً بين القوى الحقيقية. لذا فإني أعتقد بأن المحافظة هي خيانة العدل. على أي حال، لا يسعني إلا أن ألاحظ أن انتصارات هذه الطبقة لا تضعف القوة الاجتماعية الجديدة فقط في خلق أخلاق جديدة، بل أيضاً في جرنا أبعد من ذلك. إلى دغل عبادة البضائع لا يسعني إلا أن أرى أن هدف الاشتراكيين هو نفس هدف الماديين في تخفيض سعر البضائع المستمر باتجاه الحد الأدنى السهل المنال إنهم مصيبون في أنفسهم إلا أنهم لا يأتون بأية حقيقة »*.

وأخيراً يكتب السيد ميسكي في كتابه المطبوع حديثاً **الموضوعات الاشتراكية**:

« سنكون نحن، معشر العقلانيين الروسيين، قد ارتكبنا جريمة انتحار روحية إن نسينا مهمتنا وهدفنا الإنساني المتعارف عليه وقبلنا بكل تعاليم الديموقراطية الاشتراكية الأوروبية بكل أصلها الفلسفي وفحواها السيكولوجي علينا دائماً التذكر بأنه تم الحصول على الاشتراكية الأوروبية بالخطأ الأصلي ذاته للفردانية كما هو الحال بالنسبة لطبقة النبلاء والبورجوازيين الأوروبيين. ففي جذر كل مراعم البروليتارية الأوروبية وفي جذر كل آمالها لم يكن من شأن الحب العام لكل الناس أن يخلق آنئذ الطبقة الثالثة ويؤدي إلى الخلاف الراهن وإنما التوق نفسه للحرية والراحة. فمراعم وآمال العمال تفوق مراعم وآمال الرأسماليين شرعية وإنسانية؛ إلا أنه بما أن لهذه المراعم والآمال طبيعة الطبقة فإنها لا تتوافق مع اهتمامات الإنسانية »**

لم يستطع السيد ميرزكوفسكي فعل أي شيء بصدد التناقض بين الحرية

---

* راجع ص.٢٨٨.

** On Social Themes, 1909, p.63.

والضرورة. فقد خلط السيد مينسكي بين الحب الإنساني العام والحرية المرفقة بالراحة حتى أن الثانية أغرب من الأولى. وكمثالي عبيد، لا يفهم السيد ميسكي بأنه يمكن لاهتمامات طبقة معينة في مرحلة معينة من التطور التاريخي لمجتمع ما أن تتوافق عرضاً مع الاهتمامات العامة للإنسانية. ليس عندي أدنى رغبة في إنقاذ السيد ميسكي من هذه المعضلة، إلا أنني أعتقد بالفعل أنه سيكون من المفيد الإشارة إلى القارىء بأن هذا الوصف للاشتراكية الحديثة كتعبير عن الطموحات « المادية » للبروليتاريين لا يحتوي إطلاقاً على أي شيء جديد سوى بعض التشابيه الخاصة* لهذا كتب ريان، مثلاً، في مقدمة لكتابه L'Avenir de la science: « قد ينتهي الوضع الذي من شأنه أن يضمن سعادة الإنسان العظمى إلى حالة من الفساد التام من وجهة نظر طموحات البشر النبيلة أليس هذا التناقض بين سعادة الإنسان والأهداف السامية للبشر هو أصل التناقض بين حب البشر العام للحرية، المرفقة بالراحة، التي يمثلها لنا السيد ميسكي كنتيجة أساسية لتأملاته النقدية، وبالطبع الأصلية، لطبيعة الاشتراكية المعاصرة؟ إن رينان نفسه الذي فهم بشكل جزئي أهمية الصراع الطبقي كالمنشأ الأساسي للتطور التاريخي للبشرية لم يستطع أبداً السمو في النظر إلى هذا الصراع كمصدر للتكميل الأخلاقي للمشتركين فيه. فهو يعتقد أن هذا الصراع الطبقي أثار في الناس الحس فقط وبشكل عام أحقر الغرائز ففي رأيه أن الناس الذي يشاركون في الصراع الطبقي - وهذه فكرة ممتعة لنا على وجه الخصوص في الحالة الراهنة - وعلى الأقل هؤلاء المؤيدين للمضطَهدين، غير قادرين على السمو أكثر من كاليبان الذي كان يكره أستاذه بروسبيرو واسى رينان نفسه بالفكرة التي مؤداها أنه يمكن للزهور أن تسمو من الروث وأن تفيد الغرائز الأساسية لهؤلاء الذين يساهمون في حركة تحرر الشعب في الآخر قضية التقدم. قارن مفهوم ريان للصراع الطبقي مع ما قرأناه للسادة ميرركوفسكي وميسكي عن سيكولوجية البروليتاريين العسكريين، وستذهل للتشابه بين الثرثرة الفلسفية القديمة المزيفة وإنجيل الانحطاط الجديد إلا أن ريان لم يكن الوحيد الذي انهمك بهذه الثرثرة الفلسفية المريفة: فقد عبر فقط بشكل يفوق تعبير الآخرين حيوية عن العاطفة المتجلية لتوّها في بعض الرومانطيقيين الفرنسيين التي

* From hirbook, «Barbarian at the Gate», p. 10.

تصبح العاطفة المسيطرة بين « البرناسيين » الفرنسيين. (Parnassiens) كان البارناسيون، الأنصار المتعصبون لنظرية الفن من أجل الفن، مقتنعين بأنهم قدموا إلى العالم « ليس من أجل الثورة العالمية، ولا من أجل الجشع العالمي، ولا من أجل النضال العالمي وكانوا، مع بعض الاستثناءات، عاجرين تماماً عن فَهم العظمة الأخلاقية « للثورة العالمية التي تنبثق عن « النضال الطبقي التاريخي ويقفون بإخلاص وأمانة ونبل « على طريقتهم الخاصة » في موقع الكره « للمادية » كرههم لكل الإنسانية المتحضرة في عصرهم؛ ويقذفون بسخط هزلي تام بتهمة « المادية على الحركة التاريخية الكبيرة التي قامت لاستئصال المادية من الحقل الأخلاقي، وذلك بوضع نهاية لطريقة الانتاج المحافظة (أي البورجوازية) انتقل هذا الحقد الهرلي للمادية الخيالية كنضال البروليتاريين من أجل التحرر من البارنسيانيين الفرنسيين إلى الرمزيين الروسيين Decadent school. فإذا أخذنا بعين الاعتبار الظرف الذي درسه مبشرونا الحديثون، من أمثال السادة مينسكي وميرزكوفسكي أنفسهم، باجتهاد كبير ونجاح فائق في مدرسة الرمزيين، سدرك على الفور أين نشأت رؤاهم عن سيكولوجية البروليتاريين الأوروبيين الغربيين الجائعين، تلك السيكولوجية التي يصورونها بألوان مادية حقيقية لتثقيف المفكر الروسي

- ٧

واحسرتاه، ما من شيء جديد واضح! فكافة أناجيل السيدين ميرزكوفسكي وميسكي وأسرهما تبرهن على الأقل في موقفهم السلبي من المادية الخيالية للبروليتاريين الأوروبيين الغربيين - على أنها ليست إلا نسخة جديدة لنسخة أصلية. إلا أن هذا فقط نصف القصة المؤسفة. أما المأساة الحقيقية فهي أن النسخة الأصلية التي يعد إنتاجها منكرو المادية البروليتارية الناضجون نسبياً هي نفسها مشبعة أكثر وأكثر بروح البورجوازية. إنها نوع من التهكم على القدر، وعلى المرء أن يعترف بأن هذا التهكم هو تهكم مرير خبيث فبينما ألقى البرناسيون الفرنسيون والرمزيون اللوم على « البروليتاريين الجائعين » المنشغلين في كفاح مرير من أجل حق الوجود الإنساني مع المادية، إلا أنهم أنفسهم لم يرفعوا أنوفهم فقط للبضائع العالمية، بل على العكس تملقوا المجتمع البورجوازي المعاصر وذلك، بالمناسبة، لإخفاقهم في توكيد الدعم الملائم للأشياء

الجيدة في الحياة لهم، للبارنسيين والرمزيين والمعجبين الحساسين بالجمال والحقيقة. وبالنظر لحركة طبقة البروليتاريين كنتيجة للشعور بالحسد، لم يكن لديهم أدنى اعتراض على المجتمع المقسم إلى طبقات كتب فلوبرت في إحدى رسائله إلى ريان: «أشكر لك وقوفك ضد المساواة الديموقراطية التي تبدو لي كعامل موت في العالم إلا أنه ليس من المدهش أن يأخذ «البارنسيون الرمزيون بكل كرههم للمادية جانب البورجوازية في كفاحها ضد طموحات البروليتاريين المتجددة لا يقل دهشة أنه قبل حبس أنفسهم «في برجهم العاجي لم يبخلوا بأي جهد لتحسين وضعهم المالي الخاص في المجتمع البورجوازي. فبطل رواية هايسمانز الشهيرة A rebours يشمئز من المادية حتى أنه يقرر بناء حياته بكاملها على نحو معاكس للحياة في المجتمع البورجوازي (ومن هنا كان العنوان: «الطريقة المعاكسة»، رأساً على عقب).على أي حال، يبدأ بطل رواية هايسمانز بتنظيم أموره المالية، متأكداً من دخل يبلغ، على ما أعتقد ٥٠,٠٠٠ فرنك. فهو يمقت من كل قلبه المادية ناسياً أنه بفضل طريقة الإنتاج المادية (الرأسمالية) فقط يمكنه أن يتسلم دخله الضخم دون الإشارة بإصبعه وأن يهمك في تطرفاته المضادة للمادية. فهو يريد القضية، إلا أنه يكره عواقبها المحتومة؛ يرغب في النظام الاقتصادي البورجوازي، إلا أنه يمقت العواطف والطبائع التي يخلقها إنه عدو المادية إلا أن هذا لا يمنع كونه مادياً في الصميم، بما أنه في ثورته ضد المادية لم يرفع ولا مرة يده ضد أسس النظام الاقتصادي المادي.

يتكلم السيد ميرزكوفسكي عن المأساة التي خاضها هيرزن تحت سيطرة الانطباعات التي شكلها حول «المادية» الأوروبية. لن أتوسع هنا في الحديث عن هذه المأساة فقط سأقول بأن السيد ميرزكوفسكي كان قد فهم المادية حتى أقل من ن. ستراخوف الذي تكلم عنها في كتابه **النضال مع الغرب في أدبنا*** إلا أنني أفضل لفت انتباه القارىء إلى الصراع التراجيدي الذي لا بد من أن يدور في عقل الإنسان الذي يمقت «المادية» والذي في الوقت نفسه عاجز تماماً عن التخلي عن الرؤية المادية لأساس

* رأيي في هذه التراجيديا مبين في مقالتي «هيرزن المهاجر في الكتاب الثالث عشر من سلسلة «تاريخ الأدب الروسي في القرن التاسع عشر».

العلاقات الاجتماعية؛ مثل هذا الإنسان سيغدو متشائماً في رؤاه الاجتماعية إن شاء أم أبى: ليس لديه حقاً يُتوقع من التطور الاجتماعي.

بيد أنه ليس من السهل أن تكون متشائماً لا يستطيع كل إنسان تحمل عبء التشاؤمية. وبهذا يحوّل ذلك الذي يجد « المادية كريهة لصبره من الأرض المشبعة أكثر وأكثر وللأبد بالمادية. متوجهاً إلى السماء وهناك يجري « تحطيم الإنسان والطبيعة التي تحدثت عنها سابقاً يبرز وهم العالم الآخر نفسه في شكل مخزون لا ينضب من كل ضروب المادية المضادة، وهكذا يمهد طريقاً مباشراً أكثر إلى ميدان التصوف لم يكن من قبيل المصادفة أن يُنهي هانيسمانز الذي عاش أعماله الخاصة بعمق أيامه كمتصوف معمى تقريباً كراهب

وبأخذ كل ذلك بعين الاعتبار، لن يصبح من الصعب تقرير المعادل السوسيولوجي للمقاصد الدينية ذات التأثير القوي في بلادنا، في البيئة المشرية بالرمزية بدرجات متفاوتة*

- ٨

هؤلاء الذين ينتمون إلى تلك البيئة، يتلمسون طريقاً إلى السماء وذلك لسبب بسيط هو أنهم كانوا قد ضلّوا طريقهم في الأرض فتبدو لهم أعظم حركات البشرية التاريخية « مادية إلى حد كبير في الطبيعة. لهذا السبب كان بعضهم غير مكترث بهذه الحركات أو معادياً لها ورأى آخرون، بينما كانوا يشعرون بشيء من التعاطف تجاهها أنه من الضروري رشها بماء مقدس لتطهيرها من لعنة منشأها الاقتصادي « المادي

على أي حال، سيقال لي بأنني أنا نفسي كنت قد اعترفت بأنه بين شعرائنا الرمريين الذين يتلمسون طريقاً إلى السماء، يوجد فريق يتعاطف مع التطورات الاجتماعية الحديثة. كيف يمكن تسوية ذلك مع اقتناعي بأن كل هؤلاء هم أنفسهم مسبعون بالروح المادية؟

لا يمكن أبداً صياغة مثل هذا الاعتراض. لقد تمت صياغة هذا الاعتراض حتى

---

* يعلم السيد ميرزوفسكي عن يقين أن مقاصده الديبية مرتبطة بـ « الثقافة » الرمرية.

قبل افصاحي عن أفكاري بهذا الصدد. ولم يقم أحد بصياغته غير أحد أنبياء الانجيل الجديد، السيد مينسكي*.

فمن المعروف أنه في خريف عام ١٩٠٥ ـ العام نفسه الذي طبع فيه السيد مينسكي كتابه **الدين الجديد**، الذي اقتطفت منه آنفاً عدة مقتطفات حول مسألة الروح المادية لحركة العمل المعاصرة ـ التحق السيد مينسكي بإحدى عصبات حزبنا الديموقراطي الاشتراكي. هذا بالطبع أثار جواً من السخرية والحيرة. وهاكم كيف أجاب السيد مسسكي على هذه السخرية والحيرة سأورد مقتطفاً طويلاً؛ ذلك لأن السيد مينسكي في تفسيره يعرض لأهم مشكلات الحياة الاجتماعية والأدب المعاصرين - ولا سيما المشكلات الروسية والأوروبية الغربية.

« في البدء، عليّ التنويه عن أن جزءاً كبيراً من الحيرة والتهديدات الموجهة ضدي تعود إلى عدم الفهم الأساسي المتأصل في نقدنا التحرري فيما يتعلق بالشعر الرمزي والتصوفي، والذي يحتوي على الاعتقاد بأن شعراء العواطف الجديدة، إن لم يكونوا أعداء ظاهرين للخرية السياسية، فهم غير مكترثين سياسياً لم يكتشف السادة الشابيخيفسكيون والبروتوبوبوفيسيون العنصر الأهم - ذلك أن الحركة الرمزية كلها لم تكن أكثر من توق إلى الحرية واحتجاج على النزعات التقليدية المفروضة من الخارج لكن عندما اجتاحت روسيا النفحة الحية للحرية بدلاً من النداءات اللفظية للحرية حصل شيء كان، من وجهة نظر النقد التحرري، غير معقول، إلا أنه كان في الحقيقة ضرورياً وبسيطاً فكل - وأؤكد هذه الكلمة - كل ممثلي العواطف الجديدة دون اسسثاء أمثال: بالمونت وسولوغوب وبريوسوف وميرزكوفسكي وأ بيلي وبلوك وف. إيفانوف برهنوا على أنهم شعراء معسكر الثورة الروسية. وفي معسكر الرجعيين كان هناك أولئك المعادين للرمزية والمخلصين للتقاليد القديمة الغولينيشخيف كوتورومثيين والتسيرتيلقيين. نفس الشيء حصل بين المصورين الروس. فقد أصدر محبو جمال عالم الفن المنمقون، بالتحالف مع ممثلي المعارضة المتطرفة، صحيفة ثورية هجائية، فيما خبأ في سان التصوير القدماء المتحيزين، دعائم العروض المتحركة منذ

---

* يعتقد السيد مينسكي أن انجيله الجديد لا يشابه انجيل ميريزكوفسكي الجديد...

الطلقة الأولى للثورة، أنفسهم في أقرب الزوايا يا لها من مقارنة غريبة: رابين، الواقعي المعافى ورئيس الأكاديمية يرسم لوحة لمجلس الدولة، وسيروف الانطباعي يكتب من نافذة الأكاديمية نفسها مشهداً مسرحياً لهجوم القوزاق على جمهرة العمال صباح التاسع من كانون الثاني. على أي حال، ما من شيء يدعو للدهشة هنا؛ وإنما إعادة أحداث غدت لتوّها مألوفة في الحياة الأوروبية. ألم يكن موريس، أكثر محبي الجمال إخلاصاً وصديق السابقين للرفائليين، في الوقت ذاته كاتب اليثوبيا الاجتماعية وأحد قادة الحركة الاجتماعية؟ ألم يكن ماتيرلينك وڤيرهيرن، أكثر الرمزيين المعاصرين الموهوبين، رواداً للحرية والعدل؟ كانت الوحدة بين الرمزية والثورة قضية ضرورة باطنية. لم يقدر أكثر الفنانين حساسية إلا أن يكونوا الأكثر استجابة لصوت الحقيقة. ولم يقدر المبتكرون في حقل الفن إلا الوقوف جنباً إلى جنب مع مغيري الحياة العملية ».

في هذا المقطع الطويل، أبرز لقطة هي تلك التي أكدها السيد ميسكي والتي مؤداها أن كل ممثليا للعواطف الأدبية الجديدة دون استثناء برهنوا على كونهم « شعراء معسكر الثورة الروسية ». حقاً إنها لحقيقة ممتعة. إلا أنه لاستيعاب أهمية هذه الحقيقة في تاريخ تطور الفكر الاجتماعي الروسي وتطور الأدب، سيكون جديراً بالاهتمام إعطاء بعض المعلومات التاريخية. ففي فرنسا، من حيث انتقل إلينا الانحطاط، ظهر أيضاً « ممثلو النزعات الجديدة » أحياناً كشعراء « في معسكر الثورة ». ومن المناسب تذكر بعض السمات المميزة لهذه الظاهرة. لنأخذ بودلير الذي يمكن اعتباره من عدة نواحي هامة من مؤسسي أقدم النزعات الأدبية التي جذبت المدعو السيد مينسكي.

بعد ثورة شباط عام ١٨٤٨ مباشرة، أسس بودلير بالتعاون مع شامبغلوري الصحيفة الثورية **Le Salut Public**. صحيح ان الصحيفة سرعان ما توقفت بعد أن صدر منها عددان فقط، عدد ٢٧ و٢٨ شباط. إلا أن هذا لا يعود إلى توقف بودلير عن التغني بمدح الثورة. وذلك أننا ما نزال نجده عام ١٨٥١ بين ناشري التقويم الديموقراطي **La République du Peuple**، ومن الجدير بالذكر أنه ناقش بقوة « نظرية الفن من أجل الفن الطفولية ». وفي عام ١٨٥٢ برهن في مقدمة لكتاب بيير دوبونت

Chansons بأنه « من الآن فصاعداً سيكون الفن غير منفصل عن الأخلاق والفائدة (L'art est de'sormais inséparable de la morale et de L'utilité) وكان قد كتب قبل ذلك ببضعة شهور « أدت الحماسية المفرطة للشكل إلى إفراطات هائلة. إن مفهومي الحقيقة والعدل في حالة زوال. إن العاطفة غير المكبوحة للفن هي قرحة تتلف كل شيء حولها أنا أفهم نوبة الإيقونيين والمسلمين ضد التماثيل الدينية... إن التحمس المجنون للفن يعادل ظلم العقل » وما إلى ذلك. وبكلمة واحدة، تكلم بودلير تقريباً بنفس اللغة كأصدقائنا مهدمي علم الجمال؛ وكل ذلك باسم الشعب واسم الثورة.

لكن ماذا كان يقول بودلير نفسه قبل الثورة؟ قال - وذلك ليس قبل عام ١٨٤٦ بأنه حيثما صادف أن شهد انتفاضة جمهورية ورأى شرطياً يضرب جمهورياً بعَقب بدقيته، كان مستعداً للصراخ « اضربه، اضربه أقوى، اضربه مرة ثانية، عريزي الشرطي أحبك لأنك تضربه وأعتبرك كالحَكَم البارز جوبيتر إن الشخص الذي تضربه هو عدو الورود والعطور، ومتعصب للأدوات المنزلية. إنه عدو واتو وعدو رافائيل والعدو المستقتل للرفاهية والفنون الجميلة والأدب المحض إنه الأيقوني العبيد، جلّاد مِثينوس وأبولو اضرب هذا الفوضوي عند كتفه بحماسة دييية وبوجيز العبارة، استعمل بودلير أقوى لغة، وكل ذلك باسم الجمال واسم الفن من أجل الفن.

وماذا قال بودلير بعد الثورة؟ قال وبالضبط عام ١٨٥٥ ليس بعد أحداث أوائل الخمسينات بفترة طويلة - بأن فكرة التقدم كانت مضحكة ونذيراً بالانحطاط إذن كانت هذه الفكرة بالنسبة له « مناراً لا يلقي غير ظلام على كل مسائل المعرفة ورأى بأنه « يبنغي على من يرغب بمشاهدة التاريخ بوضوح أن يخمد بادىء ذي بدء هذا الضوء الخائن ». بإيجاز، إن « شاعرنا السابق المنتمي إلى معسكر الثورة لم يلفظ كل كلماته في هذه المناسبة؛ فتارة يلفظها باسم الجمال، ومرة أخرى باسم الفن، وأخرى باسم النزعات الجديدة »*.

ماذا يعتقد السيد ميسكي؟ ما سبب تحول بودلير، الذي كان عام ١٨٤٦ يتوسل

---

* انظر البيركاسان:

La theorie de l'art pour l'art en France chez les dernier romantiquer et les premier réalistes, Paris, 1906, pp. 81–113.

إلى الشرطي ليضرب الجمهوري، بعد عامين إلى « شاعر في معسكر الثورة »؟ هل يعود ذلك إلى أنه كان قد باع نفسه للثوريين؟ بالطبع لا لقد ظهر بودلير في « معسكر الثورة لسبب أقل بكثير عيباً فبشكل غير متوقع تماماً بالنسبة له انقاد إلى المعسكر الثوري عن طريق موجات الحركة الشعبية. فبما أنه كان حساساً كامرأة مهسترة، عجز عن العوم بعكس التيار فعندما اجتاحت فرنسا « نفحة حية للحرية » بدلاً من « النداءات اللفظية للحرية » جُرف من لم يسخر بصراحة قبل ذلك بفترة طويلة من كل من النداءات للحرية والكفاح الفعّال من أجل الحرية، كما تجرف الريح ورقة، إلى معسكر الثوريين. لكن عندما انتصرت الرجعية، حينما تم إخماد النفحة الحية للحرية، بدأ يرى فكرة التقدم مضحكة. إن هؤلاء الذين هم على هذه الدرجة من المقدرة العقلية غير جديرين بالثقة على الإطلاق كحلفاء، ولا يقدروا إلا الظهور كمستجيبين لصوت الحقيقة ». إلا أنهم لا يبقون طويلاً مستجيبين؛ إذ أن شخصيتهم غير قادرة على ذلك فهم يحلمون بالأناس الخارقين للطبيعة ويجعلون من القوة شيئاً مثالياً، إلا أنهم لا يفعلون ذلك لأنهم أقوياء، بل لأنهم ضعفاء فهم يجعلون مما لا يملكون، وليس مما يملكون، شيئاً مثالياً هذا تماماً سبب عدم قدرتهم على العوم بعكس التيار فهم محمولون بالريح إذن هل من المدهش أن تجرفهم الريح الثورية في بعض الأحيان إلى معسكر الديموقراطيين؟ إلا أنه ما يزال غير ناجم عن كونهم أحياناً مجرفين بتلك الريح أن « وحدة الرمزية والثورية هي حادثة ضرورة باطنية كما يؤكد لنا السيد ميسكي ليس على الاطلاق! حصلت هذه الوحدة - عندما حصلت - لأسباب لم يكن لها علاقة مباشرة لا بطبيعة الرمزية ولا بطبيعة الثورة. فأمثلة موريس وماتير ليك وميزهيرس التي قدمها السيد ميسكي تبرهن في أحسن الأحوال* فقط على أنه يمكن أيضاً للموهوبين أن يكونوا غير ثابتين. إلا أن هذه هي إحدى الحقائق التي لا تحتاج إلى برهان.

سأضع ذلك بشكل واضح: سأتوجه إلى ممثلي « النزعات الجديدة باحترام أكثر بكثير لو كانوا قد أظهروا أثناء العاصفة الثورية ١٩٠٥-١٩٠٦ شيئاً من المقدرة على

---

* أقول « في أحسن الأحوال » لأنه ينبغي أن أعترف بصراحة أنني لا أعرف كيف نصب ماتيرلنك نفسه « مثالاً للحرية والعدالة » لعل السيد منيسكي يوضح لنا هذه النقطة، وسأكون شاكراً له.

العوم بعكس التيار، ولم يكونوا على عجل للإمساك بقيثارتهم الثورية. بالتأكيد لا بد أنهم هم أنفسهم أيقنوا الآن بأن الأنغام المنبعثة من هذه القيثارة التي تمسكها أيديهم غير المعتادة هي أنغام غير مسجمة. لكان من الأفضل لو أنهم اسمروا فقط في خدمة الجمال الطاهر كما كان من الأفضل لو أنهم ألّفوا أنماطاً جديدة، مثلاً، لموضوع قديم:

Thirteen, figure of bateful meaning,

Portent of evil, mockery, revenge:

Treachery, kravery and degradation

Into the world with Serpent creeping.

لا أريد لعب دور نبي، للتنبؤ بأن « شعرائنا الرمزيين في معسكر الثورة الروسية » سمضون في الطريق المتعرج الذي سلكه بودلير في زمانه. إلا أنهم هم أنفسهم على علم تام بأنهم كانوا قد خلفوا وراءهم عدة تعرجات في طريقهم الخاص. يكتب السيد ميسكي: كم صار للسيد ميرزكوفسكي وهو يعتز بنفسه بزي إنسان إغريقي خارق للطبيعة؟ كم صار لبيراديف وهو يلبس زي ماركسي، كانتي مزيف؟ لكن ها هم يسسلمون بأنفسهم للقوةُ العفوية التي لا تقهر وللإخلاص الأخير، خادمين السخف الواضح لمعجزة ما ومشتركين بنشوة في مذهب الطائفية الوهمية، ثق، إنهم لم يأخذوا معهم الكثير كما أنني أتأمل بأن لا يجتذب السادة بيراديف وميرزكوفسكي بالإضافة إلى السيد ميسكي - « الكثير فأنا أتوسل إلى السيد مينسكي أن يقول لنا - ونحن نعرف حق المعرفة ترددات ممثلي الرمزية ذوي « الاتجاهات الحديثة » - كيف يمكنه وبمظهر المنتظر أن يشير إلى أن التردد نفسه أوصلهم إلى « معسكر الثورة الروسية أيضاً؟

لكن حتى في تردداتهم يظل هؤلاء راسخين على مبدأ واحد: لا يتوقفون أبداً عن احتقار حركة تحرر الطبقة العاملة* ويعترف السيد ميسكي نفسه، في سرده لقصة تحريره الصحفي الهزلي - طبعاً بطريقته الخاصة - أنه عندما انضم إلى الديموقراطيين الاشتراكيين أراد أن ينضح بمطامحه الثورية بالماء المقدس للدين الجديد الآن وقد صار

* على السيد ميسكي أن يعرف أن اتجاهاته الحديثة قد جاءت كرد فعل على الجهود التحررية للطبقة العاملة.

له مدة طويلة وهو مقتنع بأنه قدَر لجهوده في ذلك الصدد مسبقاً الإخفاق، فهو مستعد دون خوف لاتهام خلفائه السابقين بأكثر الآثام فحشاً ضد كل القيم الدينية العليا »*.

١٠

هذا كافٍ. ففي وصفٍ للسيد ميرزكوفسكي، يكتب السيد مينسكي: «يُظهر ميرزكوفسكي لنا بسذاجة بالغة أسباب اعتقاده بانبعاث المسيح فهو يتساءل: «ما هو الخلود المشكوك فيه في المجد، في ذاكرة المرء، بالمقارنة مع الشعب المُفسد؟« بالتأكيد إن أكثر الأشياء قيمة فيَّ، وما هو فريد فيَّ، وما يجعلني على هذا النحو - بطرس وإيفان وسوقراط وجويث - لن يوجد في أي أروقطي »؟ باختصار، السبب واضح: يخاف ميرزكوفسكي من الموت، ويبغي الخلود)**

الحقيقة حقيقة، ولا سبيل إلى الهروب منها! إن السيد ميرزكوفسكي يخاف حقاً من الموت ويأمل الخلود وبما أن العلم لا يضمن الخلود، فهو ينتقل إلى الدين الذي تبدو الحياة بعد الموت من وجهة نظره، غير قابلة للجدل، وبحسب رأيه، لا بد من الخلود لأنه إن لم يكن فسيأتي الوقت الذي يعدم فيه وجود ما هو بالغ القيمة وما هو فردي، سينعدم ما يجعل السيد ميرزكوفسكي السيد ميرزكوفسكي من وجهة نظر المنطق، لن تصمد هذه المجادلة حتى أمام أكثر النقد تسامحاً لا يمكن للمرء أن يبرهن على وجود كائن ما أو شيء ما بالتفكير بأنه، لو لم يكن هذا الكائن أو الشيء موجوداً، لكان ذلك شيئاً محزناً كثيراً بالنسبة لي. يقول خليستاكوف بأنه يجب عليه أن يأكل لأنه إن لم يفعل فإنه سيذوي. وكما تعرف، فإن مجادلته هذه لا تقنع أحداً لكن لا يهم مدى ضعف مجادلة السيد ميرزكوفسكي، تبقى الحقيقة بأن العديد إن كان عن قصد أو غير قصد - يلجؤون إليها، وبين هؤلاء أيضاً السيد ميسكي وهاكم الطريقة المردرية للإشارة لما يسميه بذوي «العقول الصغيرة الذين، برأيه، يحلون أسئلة الوجود الدائمة بشكل غير مصقول: «الموت؟ ها، ها! سكون كلنا هناك بداية الحياة؟ ها، ها! القرد نهاية الحياة؟ ها، ها! الأرقطي وبرغبة هؤلاء الأصدقاء المرحين في تطهير

---

* On Social Themes, pp. 193–99.

** المرجع، ص. ٢٣٠.

الواقع الروسي من فساد القيم الخادعة، جعلت الدعائم الأكية لسوڤريمينيك وديلو وأوتشيسيشيني زامبسكي البيسأريڤيين والدوبروليوبوڤيين والشيدريين والميخالوڤسكيين - الحياة رخيصة دون أن ينتبهوا الى ذلك وخلقوا بأحسن النوايا واقعاً باهتاً وأدباً من الدرجة الثانية. انحلت الواقعية بإنكارها لألوهية الحياة إلى مذهب العدمية، وآل الصخب العَدَمي إلى ضجر تجد النفس نفسها محدودة بين القرد والأرقطي، ولا تتم الأمور على نحو أفضل لا بتشريح الضفادع ولا باللجوء إلى الناس ولا بالاسسهاد السياسي »★

يؤكد لنا السيد مينسكي بأنه لكي نبدد هذا الضجر الذي يسببه « الصخب العَدمي ليس لدينا هناك بديلاً غير استيعاب « دين المستقبل ». لا أقترح مناقشة هذه النقطة معه. لكن لماذا يثير هذا الصخب العَدَمي سخطه؟ بشكل واضح لأن هذه الدعابات أتت على نحو غير ملائم حيث تقررت الأسئلة الأبدية عن الوجود. هل حقاً يفكر هؤلاء الذين يبدون مرحاً بأن السيد مينسكَي لن يقبل بحل هذه الأسئلة بمساعدة الدعابة؟ فالمعروف عنهم أنهم كانوا قد حلوا هذه الأسئلة، خلافاً لذلك، باستعمال ذكائهم بشكل جدي؛ يكفي تذكر قصة تورجينيڤ لنرى الاهتمام الزائد الذي درس به بيلينسكي مسألة وجود الإله. لكن فور حلهم لهذه المسائل الجدية باستخدامهم لعقولهم وانتقالهم إلى الحلول القديمة التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم، اكتسبوا موقفاً « مرِحاً »، وبدقيق العبارة، موقفاً ساخراً من العقل. إن تذكر هذا الطبع الساخر هو الذي يثير سخط كاتبنا الجاد. هذا الكاتب الجاد لا يريد أن يفهم - وكما نوّه ماركس على نحو ملائم - بأن ضحكي على نكتة ما هو إلا إشارة على أنني آخذها بشكل جدي. لذلك يمكن تحويل السؤال بأكملها إلى السؤال التالي: هل كانت حلول « الأسئلة الأبدية » التي تم التوصل إليها عن طريق الأناس « المرحين » المتقدمين في السبعينات والثانينات حلولاً جادة؟ يعتقد السيد مينسكي بنعته هذه الحلول بـ« القرد و« سنكون كلنا هناك » و« الأرقطي »، بأن هذه الحلول لم تكن إطلاقاً جادة. لكنه هنا هو نفسه يخطىء كثيراً لعدم اتخاذه موقفاً جاداً من الموضوع

إن العبارات « سكون كلنا هناك و« القرد و« الأرقطي تشير إلى نظرة

★ راجع، ص.٢٥١.

عالمية معينة يمكن وضعها بالكلمات التالية: وحدة الكون، تطور الكائنات الحية، أنماط الحياة ذات التغير الدائم. ما الذي يفتقر هنا إلى الجدية؟ سيظهر أن لا شيء يفتقر إلى الجدية. سيظهر أنه كانت فقط هذه النظرة العالمية التي مُهِّدَ لها الطريق بمجرى التاريخ العلمي بأكمله في القرن التاسع عشر ما الذي من شأنه أن يُزعج السيد ميسكي؟ إن ما يزعجه هو تلك الضحكات التي، والحق يقال، رافقت في أغلب الأحيان الإشارات إلى «الأرقطي» و«القرد لكن ينبغي علينا أن نكون عادلين. ينبغي علينا الفهم بأن حلول الأسئلة الأبدية التي تعتبر من وجهة النظر العالمية المتقدم ذكرها مقبولة من قبَل أجدادنا لا يمكن إلا أن تبدو للمرء مضحكة. لهذه الحلول طابع روحي، أي أنها متأصلة بالنظرة العالمية للهمجيين، كما بيّنت سابقاً (راجع مقالتي الأولى «المساعي الدينية»). لكن في أغلب الأحيان وبشكل طبيعي يضحك المتمدنون من رؤية الهمجيين للعالم.

فمن غير الجدي تماماً للسيد مينسكي أن يعتقد بأن «التبرم الذي يحاول هو وأمثاله أن يجدوا مهرباً منه ينبثق من المَرَح العدمي الصاخب. شرحت لتوي بأن هذا «التبرم» هيأت له الحالة النفسية الخاصة «للإنسان العصري الخارق للطبيعة»، مما كان أوثق ارتباط ممكن مع المادية ولم يكن من المحتمل إبعادها أكثر عن العَدَمية. كما أنه من غير الجدي تماماً له ازدراء «المرح الصاخب». فقد قَدّم مرح ڤولتير الصاخب وضحكاته المشهورة التي انتقد بها بقسوة التعصب والخرافة خدمة فائقة الجدية للإنسانية. على العموم، من الغريب جداً أن لا يحب المتدينون المعاصرون الضحك. إن الضحك شيء عظيم، كان فورباخ مصيباً عندما قال بأن الضحك هو ما يميز الإنسان عن الحيوان.

- ١١

فأنا أؤمن تماماً بأن السيد مينسكي يجد نفسه محصوراً «بين القرد والأرقطي». كيف يمكن أن يكون غير ذلك؟ فهو يؤيد هذه النظرة العالمية التي تجبره على احتقار كل من «القرد» و«الأرقطي». إنه ازدواجي. فهو يكتب: «لا يمثل كل إنسان في ذاته وحدة كاملة كما يرى ليبنيز، بل زوج Biune معقد، أي وحدة لا يمكن تحليلها إلى عنصرين منفصلين لا يمكن قسمها - هما الروح والجسد، أو بشكل أصح، يمثل الإنسان

نظاماً كاملاً يتألف من أزواج، تماماً كالبلور المركب من قطع بلورية صغيرة لها نفس الشكل »*

هذه اردواجية لا سبيل للشك فيها، عدا أنها محجوبة بمصطلحات أحادية زائفة. هذه الازدواجية وحدها هي التي تفتح الباب للسيد مينسكي لدينه في المستقبل، على الرغم من أنه فوق هذا الكتاب كُتب: « الروح » لا « الجسد فكرجل متدين، ينظر السيد ميسكي إلى العالم من الزاوية الروحية. والحق أن المرء الذي يؤيد هذه النظرة لا يسعه إلا أن يكرر وراء السيد مينسكي صلاة الاحتضار التالية:

« في لحظة الموت المحزنة هذه، في لحظة مفارقة ضوء الشمس وكل ما هو عزيز على قلبي في الأرض إلى العالم الأبدي، أشكرك يا ربي، ذلك أنك من حبك لي ضحيت بنفسك عندما أُعيد النظر في حياتي القصيرة ومباهجها المنسية وآلامها المطبوعة في ذاكرتي يتبين لي أنه لم يكن هناك حياة تماماً كما لا يوجد الآن موت. فقط أنت لوحدك تعيش وتموت، وأنا بالقياس للقوة التي منحتني إياها، أعكس حياتك كما أعكس الآن موتك. أشكرك ربي لأنك سنحت لي أن أشهد وحدتك »**

يؤكد السيد مينسكي بأن « العلم يبحث عن أسباب، فيما يبحث الدين عن الأهداف وطالما أنه خلق نفسه إلهاً بالطريقة التي تنصح بها الروحية، أي بالتحليل الأخير لصورته الخاصة ومشابهته، يظهر السؤال بشكل طبيعي تماماً عن أهداف الإله التي من المعتقد أنه اتبعها عندما خلق العالم والانسان لفت سبينوزا الانتباه إلى هذا الجانب من المسألة منذ أمد طويل. ومن ثم يوضح بطريقة ممتازة أن الكثير من الأهواء يعتمد على هذا الهدى وحده الذي يعتقد الناس عموماً عن طريقه بأن كل الأشياء الطبيعية تعمل مثلهم هم أنفسهم بنهاية في الرؤية، و يؤكد بثقة بأن الله يوجه كل الأشياء إلى نهاية معينة (لأنهم يقولون بأن الله خلق كل الأشياء للإنسان، لعل الإنسان يعبده) »***

---

* Religion of the Future, p. 177

** راجع، ص ٣٠١.

*** Barbarianat the Gate, p. 86.

فحالما يحدد أهداف معينة لفاعلية الوهم الذي كان قد خلقه، يمكن للمرء عندها أن يصنع بشكل مقنع ما يحب. وعندها ما من مشكلة في إقناع نفسه بأنه «ليس هناك موت كما يؤكد ميسكي، وهكذا دواليك.

على الرغم من أنه من الملاحظ أن المساعي الدينية الحديثة تدور بشكل دائم حول مسألة الخلود الشخصي نوّه هيغل مرة إلى أنه أضحى لمسألة الحياة بعد الموت أهمية خاصة في العالم القديم عندما انحلت كل الروابط الاجتماعية بانحدار المدن القديمة وعندما وجد الإنسان نفسه منعزلاً أخلاقياً نحن اليوم نواجه مثل هذا الشيء لقد وصلت الفردية البورجوازية، التي تم دفعها إلى الإفراط، إلى حد تمسك الإنسان فيه بمسألة خلوده كمسألة أساسية للكينونة. إذا كان موريس باريس مصيباً، إذا كانت «الأنا هي الواقع وحده، يصبح السؤال: ما إذا كان قد قُدر «للأنا أن يكون لها وجود أبدي أو لا، هو بحق سؤال كل الأسئلة. إذا كان لنا أن نؤمن بباريس نفسه، فبما أن العالم ليس إلا لوحة جصية رسمتها - بشكل جيد أو سيء - «الأنا فينا نحن، فمن الطبيعي تماماً أن نرى بأن هذه اللوحة الجصية تظهر بأنها «ممتعة» على قدر الإمكان. من هذا المنطق، ما من حاجة لاندهاش المرء لا «بشيطان السيد مينسكي ولا «بزوج السيد ميسكي ولا بأي شيء آخر*

يقول السيد ميرزكوفسكي: «إن مسألة الخلود، كمسألة الإله، هي إحدى الموضوعات الأساسية في الأدب الروسي منذ عصر ليرمونتوف وحتى عصر ل.تولستوي ودوستويفسكي لكن لا يهم مدى التعمق في المسألة، كما لا يهم كيف تتأرجح حلولها بين نعم ولا، ما يهم هو أن هذه المسألة تبقى مسألة»** أفهم تماماً أن السيد ميرزكوفسكي وجد في مسألة الخلود إحدى المواضيع الرئيسية للأدب الروسي. لكنني لا أفهم أبداً كيف أغفل عن الحقيقة بأن الأدب الروسي كان قد قَدَّم على الأقل جواباً واحداً معضّلاً على هذه المسألة. أتى هذا الرد من زينايدا هيبيوس. لم يكن هذا الرد مطولاً لذا سأورده بأكمله.

---

* **Benedict Spinoza,** Ethics, translated ind Russiau by Modestov, St. Petersburg, 1904, **p. 44.**

** «شيطان السيد ميرزكوفسكي له ذيل طويل وناعم.

Evening

July thunder has clattered on its ways
And frowning clouds disperse in scudding haze;
The azure, dimmed, shines out anew
On sodden woodland path as we drive through.
Pale gloom descends upon the earth,
From chinks of cloud peeps out new moon at birth
Our steed moves on with lessening pace,
The fine reins trembling like shimmering lace.
Time is still: thunderless lightning thins
The clouds of lulling darkness.
Fightly the undulating wind dees start
Urping the vagrant leaves caress my heart.
From wheels on forest path no sound is heard;
Branches heavy droop as tho' their fate demurred.
From field and meadow rises vapour fine.
Now, as neér before, I sense that I am Thine,
O dear and orderly Nature!
In thee I live and I shall die with Thee,
*My soul resigned and passing free

في هذا المقطع عبارة تبدو غير صحيحة - بالأحرى خاطئة تماماً فماذا تعني العبـارة التالية: « سأموت معك؟ » هل تعني بأنني عندما أموت ستموت الطبيعة معي؟ هذا خطأ لا تعيش الطبيعة في داخلي، بل أنا أعيش في الطبيعة، أو على الأصح، تعيش الطبيعة فيَّ فقط كنتيجة لعيشي فيها، ذلك أنني أنا واحد من أجزائها التي لا

---

* Collected verse, pp. 49–50.

تحصى لذلك فعندما يموت هذا الجزء ، أي عندما يتحل تاركاً مكانه لمجموعات أخرى ، ستستمر الطبيعة كما كانت من قبل في وجودها الأبدي. من أجل ذلك كله ، تنوّه السيدة ز هيبيوس بدقة فائقة عن الشعور بالحرية الذي يمو من الشعور بوحدة الطبيعة والإنسان ، على الرغم من فكرة حتمية الموت. هذا الشعور متعارض بشكل مباشر مع الشعور بالتبعية الوضيعة للطبيعة التي حسب رأي السيد ميرزكوفسكي ، يجب أن تستحوذ على كل نفس لا تعتمد على ركيزة الوعي الديني من المدهش تماماً أنه يمكن أن تكون هذه القصيدة « أمسية » من نتاج يراع كاتب قادر على مناشدة الرقم ثلاثة عشر:

The first creator willed that thou,

Thirteen, art necessary now

By wordly law thou dost portend

*To bring the world to direst end

إن الشعور بالحرية المتولد عن الوعي بالوحدة وقرابة الإنسان والطبيعة والذي تضعفه أفكار الموت هو أكثر الأشياء مجداً ، وتحققاً إلا أنه لا صلة لهذا الشعور بـ« السأم » الذي يتملك السادة مينسكي وميرزكوفسكي كلما تذكرا أخاهما « الأرقطي » وأختهما « القردة ». هذا الشعور بلا شك يخشى « خلود الأرقطي » الذي يُفزع السيد ميرزكوفسكي. وعلاوة على ذلك ، يعتمد هذا الشعور على الوعي الغريزي لهذا الخلود الكريه بالنسبة له فمن لديه هذا الشعور لا يخشى الموت وعندما لا يمتلك ذلك الشخص هذا الشعور فلن يتخلص من أفكاره عن الموت بإحياء كل أنواع « الأزواج » أو « أديان المستقبل ».

- ١٢

ينكب المتدينون المعاصرون أنفسهم على وهم العالم الآخر لأن أنفسهم المتهدمة تفتقر إلى هذا الشعور بالحرية أو لأن هذا الشعور هو عارض نادر جداً فهم ينشدون في الدين السلوان الذي ينشده الآخرون بالمناسبة ، في بعض الأحيان ، هم أنفسهم

---

* Collected Verse, p. 142.

ينشدونه -في الخمر أُيدت هذه الرؤية على نطاق واسع جداً ذلك بأن السلوان الديني ضروري بشكل خاص للإنسان عندما يتحتم عليه بشكل أو بآخر أن توافيه المنية.

لكن هل يجد كل إنسان سلواناً في مثل هذا السلوان؟ هذه تماماً هي الفكرة؟ الواقع أنه ليس كل إنسان يجد في هذا سلواناً

يتساءل فيورباخ: «ما هو السلوان الديني؟ إن السلوان الديني هو مجرد مظهر هل أجد سلواناً في الفكرة التي مؤداها أن الأب المحب في السماء كان قد سلب هؤلاء الأولاد من أباهم؟ هل يمكن الاستعاضة عن الأب؟ هل يمكن تحويل سوء الحظ هذا إلى حظ سعيد؟ نعم، يمكن ذلك بطريقة إنسانية لكن من خلال الدين. لا كيف؟ هل سيساعدني مفهوم الأب العلوي المحب إذا كان ابني المسكين مطروحاً في الفراش مريضاً سنين طويلة دون انقطاع؟ لا إن قلبي يبذ السلوان الديني ..»*

ماذا يقول السيد ميرزكوفسكي في هذا الصدد؟ يبدو لي أن مثل هذا الكلام يثير ذكريات الجبارين المتكبرين أكثر من المتشردين الثملين المثيرين للشفقة.

يتحدث السيد ميرزكوفسكي عن «الخلود الأرقطي» باحتقار بالغ من الجلي أن أفكاره مخالفة للمفهوم المُبهج للقرابة مع الطبيعة الموصوفة بشكل شعري في قصيدة السيدة هيبيوس «الأمسية». فهو يعتقد أنه فقط أولئك الذين يطلق عليهم اسم الماديون غير الناضجين يمكنهم الاقتناع «بالخلود الأرقطي على أية حال، يمكن القول وذلك لوصف الماديين غير الناضجين وصفاً ملائماً، بأن مفهومهم للخلود لا يهيمن عليه مفهوم «الخلود الأرقطي». كما يقولون بأنه قد يحيا الميت في ذاكرة الآخرين. ها كم مقولة فيورباخ الممتازة: «Das Reich der Erinnerung ist der Himme!» (مملكة الذكرى هي السماء). فقط فيورباخ أمكنه التفكير هكذا بما أنه كان مادياً بغض الطرف عما يقوله كل إنسان. إلا أن فتيان الرمزية الرائعين غير مقتنعين بمثل هذا التفكير فالإشارة إلى الحياة بالذكرى يخلق فيهم انطباعاً للسخرية اللاذعة. إجمالاً هؤلاء الفتيان الرائعون أتباع المثالية التي ترى العالم فقط كمفهومنا نحن عنه، تلحقهم الشتائم كثيراً عندما يصل إلى مسمعهم بأنه سيأتي وقت يعيشون فيه هم أنفسهم فقط في

★ راجع Lundwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, dargestellt vonkarl Grün, B.I, S.418.

مفهوم الآخرين. فكرتهم الوحيدة هي المحافظة على « أناهم المعززة؛ فيبدو لهم العالم من دون « الأنا عالماً خالياً من الحرية، عالماً تسوده الفوضى المحزنة.

قال فيورباخ بأن هؤلاء الذين ينظرون إلى البشرية بعدم اكتراث أو حتى باحتقار، هم وحدهم، الذين لا يقتنعون بفكرة الوجود المستمر للانسان في أخيه الانسان: « إن مذهب الخلود الإلهي هو مذهب الأنانية؛ مذهب الوجود المستمر للانسان في أخيه الانسان هو مذهب الحب »*. ليس هناك أدنى شك حول صحة هذه الملاحظة. يرى الرمزيون الرائعون الجحدون في مسألة الخلود الشخصي المسألة الجوهرية للحياة تكمن في فرديّتهم إلى أبعد الحدود. ويمكن القول بأنه الفردي كما يدل اسمه لا بد أن يكون أنانياً

هل أنا مخطىء؟ هل أبالغ؟ سأذكر ثانية ما كتبته السيدة ز هيبيوس: « أعتقد أنه لو برز شاعر، مثلنا تماماً لكنه عبقري، في يوما هذا، في وقتنا الصعب والمرير فسيجد نفسه وحيداً على قمته الضيقة؛ فقط قمة صخرية ستبدو أعلى شيء - وأقرب إلى السماء - وسيبدو الابتهال الذي نَشَده حتى أقل تميزاً وحتى نجد إلهاً مشتركاً أو على الأقل حتى نفهم أننا جميعنا نطمح إلى إله مشترك، إلى إله واحد، ستكون صلواتنا وأناشيدنا، الحية لكل واحد منا، مبهمة وغير ضرورية لأي إنسان »**

لِمَ لا بد « لأناشيدنا » « الحية لكل واحد منا » من أن تكون مبهمة وغير ضرورية لأي إنسان؟ فقط لأنها حصيلة الفردية المفرطة. عندما يرى الشاعر العالم الإنساني المحيط به غير ضروري ومبهماً يصبح هو نفسه غير ضروري ومبهماً بالنسبة للعالم الإنساني المحيط به. لكن لوقع الوعي بالعزلة وقعاً ثقيلاً: يمكن الشعور بهذا حتى في كلمات السيدة هيبيوس. وهكذا فكما أنه ليس من الممكن الهروب من هذه الوحدة بمساعدة مفاهيم متعلقة بالحياز الدنيوية الحقيقية للإنسانية الآثمة يلتفت الفرديون الذين أضسهم عزلتهم الدينية إلى السماء لمناشدة « إله مشترك »، آملين في أن يشفيهم هذا « الإله المشترك الذي اخترعوه من مرضهم القديم، أي من الفردانية. هيا، أيها الإله! نداء غير مجدي! فما من جرعة دواء إلهي ضد الفردانية. فستختفي الثمرة المحزنة لحياة المرء عن وجه

---

* Karl Grün, op.cit., vol. I, p. 420.

** op.cit., p. 6.

الأرض فقط عندما لا تعد العلاقة المشتركة (الدنيوية) للناس تعبر عن المبدأ القائل: « ما الإنسان لأخيه الإنسان إلا ذئب ».

- ١٣

أصبحنا الآن إذن على علم بسيكولوجية النمط الرمزي « لمبتكري الإله » بما يكفي لأن ندرك دائماً كيف أنه ليس من الممكن لهؤلاء الفتيان تصور التعاطف مع حركة تحرر الطبقة العاملة. فهم لا يرون إلا المادية من سيكوبوجية البروليتاري الجائع كنت قد أشرت لتوّي إلى أن ذلك يتجلى قبل كل شيء بتعاطفهم الذي لا يُغلب، وربما غير المقصود، مع النظام « المادي الاقتصادي نفسه الذي يحررهم كثيراً من ضرورة العيش المتعبة من نتاج أيديهم هم. ففي احتقارهم لـ « المادية » وللبروليتاريين الجائعين تتجلى للعيان أيضاً في شكل آخر تم التعبير عنها بتلك الفردانية المفرطة التي تظعر أنه ليس من غير الممكن فقط تعاطفهم مع البروليتاريين، بل حتى من غير الممكن فهم بعضهم بعضاً « فالأنا الفالبة عند كل واحد منهم تحقق هدف ليبنيز الفلسفي: تصبح أحد عناصر الوجود الأولية « ليس لها نوافذ تطل بها على العالم الخارجي

تخيل الآن أن مثل عنصر الوجود هذا، بعد تحوله إلى عنصر ورِع تحت تأثير كآبة الحياة التي لا تطاق والخوف من الموت الذي لا يُقهر، والذي يهدد بتدمير « الأنا المعززة، يقرر أخيراً التخلي عن « برجه العاجي ». وبعد انشغال عنصر الوجود هذا عندئذ « بالرقم ١٣ » وانتشار مبدأ الفن من أجل الفن، تحول هذا العنصر الآن إلى دموعنا واتخذ هدف إعادة بناء العلاقات المتبادلة بين الناس من جديد. باختصار، تصور أن عنصر الوجود هذا « الذي ليس له نوافذ يطل بها على العالم الخارجي تقذفه العاصفة التاريخية إلى « معسكر الثورة ماذا سيفعل هناك؟

نعلم لتوّنا بأنه سيثير الطموحات الاقتصادية للإنسانية المكافحة في الوقت الحاضر بالماء المقدس لتقاه الحديث، وسيجّزه بجز تصوّفه « الحديث لكنه سيتمسى وهو غير مقتنع بذلك أن يعيد تشكيل الطموحات المزعومة بالتطابق مع قالبها الديني الخاص.

إن حركة تحرير الطبقة العاملة المعاصرة هي حركة موجهة ضد الأقلية المستغِلة (بكسر الغين). وتكمن قوة المشتركين فيها بصمودهم. يقتضي النجاح في هذه الحركة منهم أن يكونوا قادرين على التضحية باهتماماتهم الخاصة من أجل اهتمامات الجميع إن

إنكار الذات هو العنصر المثير للشفقة في هذا الصراع إلا أن عنصر الوجود هذا الذي «ليس له نوافذ يطل بها على العالم الخارجي لا يعرف معنى إنكار الذات يبدو إخضاع الاهتمامات الخاصة للاهتمامات العامة بالنسبة لهذا العنصر تصرف عنيف ضد الشخصية. هذا العنصر غير مثير للشفقة بالنسبة للجماهير التي، في رؤاها، تهدده «بالمجهولية». وبالتالي، لا تتوصل إلى سلام تام ودائم مع الهدف الاجتماعي فسبذ هذا الهدف حتى ولو خضعت له بشكل لا إرادي.

يتبدى لنا ذلك من مثال السيد مينسكي. فهو يقوم، قولاً، بعدة تنازلات إلى الاشتراكية المعاصرة، لكن عملياً يتعاطف كلياً مع ما يسمى بالنقابيين الثوريين الذين تعتبر نظريتهم الابنة غير الشرعية للفوضوية. تبدو اشتراكية المدرسة الماركسية بالنسبة له «مولعة كثيراً بالسلطة». من الصحيح أنه لم يرض بمدرسة بنيجامين توكر للفوضويين – هؤلاء الفردانيين المفرطين، الذين يبدون له «مولعين كثيراً بأنفسهم». ويعتقد السيد مينسكي بأن حب «الاشتراكيين» للسلطة ووعظ الفوضويين بحب النفس يجعلهم قريبين ليس فقط من الأيديولوجيا البورجوازية بل أيضاً من سيكولوجية البورجوازيين التي يكرهونها»* على هذا الأساس قد تعتقد بأن السيد مينسكي بعيد جداً عن الاشتراكية كما هو بعيد كل البعد عن الفوضوية. أنت مخطىء أصغ إلى ما يلي:

«يثبت الاشتراكيون التحرريون أنفسهم على أنهم راديكاليون تماماً في إنكارهم لكل من الملكية الخاصة والسلطة المنظمة في آن واحد ولذلك فمن حقهم اعتبار أنفسهم معافين تماماً من سم المفهوم المادي للحياة وأسلوب الحياة»**

من هم هؤلاء الاشتراكيون التحرريون الذين يعنون شيئاً كثيراً لذوق كاتبنا؟ إنهم من فوضويي مدرسة باكونين وكروبوتكين، أي الفوضويون الذين يسمون أنفسهم بالشيوعيين. فإذا أخذنا بعين الاعتبار الحقيقة التي مؤداها أنه قلما نجد فوضويين آخرين في أوروبا سنجد بعض تلامذة توكر على الأغلب في الولايات المتحدة الأميركية – نجد أن تعاطف السيد مينسكي وصل إلى فوضويي أوروبا الغربية هؤلاء

---

* On Social Themes, p. 90.

** Ibid., same page.

الفوضويون، كما يقول، يرفضون كلا من الملكية الخاصة والسلطة المنظمة. طالما ان الفوضويين لا يعرفون بالطبع السلطة غير المنظمة، لكان كاتسا أكثر دقة لو أنه قال بأن الاشتراكيين التحرريين » ينكرون وجود أي قيود لحقوق الانسان مثل هذا الانكار يبدو له جذرياً جداً، خصوصاً أن « الاشتراكيين التحرريين ينكرون أيضاً الملكية الخاصة. وبما أن السيد مينسكي كان قد توغل بعيداً في هذه الراديكالية فهو مستعد للتصريح بأن « الاشتراكيين التحرريين » « معافين تماماً من سم المفهوم المادي للحياة واسلوب الحياة لذلك يبين أن الحركة الوحيدة المعادية للمادية هي اليوم الحركة التي تحمل في أوروبا الغربية لواء الفوضوية. هل يمكن للمرء التكلم بشكل مؤيد أكثر عنها؟ إن كاتبنا الذي كان يميل بشكل مؤيد للفوضوية الشيوعية لم يلاحظ أن « راديكالية هذه النزعة يمكن تخفيضها إلى مغالطة: في الحقيقة لا يمكن للمرء معارضة أي قيد لحقوق الإنسان في الوقت نفسه الذي ينكر فيه الملكية الخاصة، أي حق الإنسان في كسب بعض الأشياء لنفسه. لكن غالباً ما يكون العقل صامتاً عندما يتكلم القلب. لا يمكن للإنسان الذي ينتمي إلى معسكر الرمزيين إلا الشعور بعاطفة حارة جداً للفردانيين الذين يسمون إلى معسكر الاشتراكية التحررية »* والشيء المضحك أكثر في الأمر هو أن السيد ميسكي يحاول إلقاء اللوم على غيره. فهو يقذف لوم الفردانية على الاشتراكية المعاصرة أو، لنسعمل كلماته هو، على الديموقراطية الاشتراكية. يقول: « من الممكن تماماً أن يكون مفهوم العملية العالمية كصراع من أجل الاهتمامات الاقتصادية شيئاً عادياً وصحيحاً بالنسبة للفردانيين. أما بالنسبة للبعض منا الذين عانوا من موقف مختلف للعالم، ربما من موقف كئيب لكن ما يزال موقفاً قريباً منا وعزيزاً علينا، من الحب العالمي والتضحية بالنفس بالنسبة لنا المفهوم العادي والحقيقي للعملية العالمية هو سر الحب العالمي والتضحية »**

فأول شيء لا بد من ملاحظته هو أنه لن يخطر على بال أحد من الماركسيين المتعقلين النظر إلى كل « العملية العالمية أي مثلاً إلى تطور النظام الشمسي أيضاً، كصراع

---

* بالمناسبة لماذا يظن السيد مينسكي أننا نحن الماركسيين، نتكلم عن الطبيعة البورجوازية للمذهب الفوضوي تحت تأثير « الحماسة الجدلية أن الحماسة لا شأن لها هناك وإنما نحن نقرر الحقيقة فقط

** On Social Themes, p 70.

من أجل الاهتمامات الاقتصادية. هذا هراء يمكن توقعه فقط من بعض الناضجين جزئياً (بوغدانوف وكو) empiriomonists. لكن ليست هذه هي الفكرة فكما سبق ذكره، من المعروف تماماً عن المادي المعاصر مقارنته «الحب العالمي والتضحية النفسية» بالصراع من أجل الاهتمامات الاقتصادية - لاحظ: صراع الطبقات المستغلة (بفتح الغين) اقتصادياً من أجل الاهتمامات الاقتصادية. يمكن للمرء الذي لا يعرف شيئاً لا عن التضحية الذاتية ولا عن الحب الانساني السائد فقط إجراء مثل هذه المقارنة. فبسبب عدم فهم السيد مينسكي لا للتضحية الذاتية ولا للحب الإنساني يشعر بالرغبة الجامحة في أن يحجبها بغيمة كثيفة من «الغموض» الديني.

وماذا عن السيد ميرزكوفسكي؟

أما بالنسبة للسيد ميرزكوفسكي فهو يستطيع فهم الاشتراكية حتى أقل مما يفهمها السيد مينسكي؟ لذلك فهو يميل إلى «الفوضى الأبدية» التي هي، برأيه، الروح الخفي للثورة الروسية* ليس هو الوحيد في ذلك، بل الثالوث كله المؤلف من د. ميرزكوفسكي وز. هيبيوس ود. فيلوسوفوف هم أيضاً، كما سنرى، ميالون إلى الفوضى الأبدية. ففي المقدمة غير الموقعة باسم أحد للعمل الثالوثي Der Zar und die Revolution قيل بشكل واضح وبالنيابة عن الثالوث بأكمله - أن الهدف الامبراطوري المقصود للثورة الروسية هو الاشتراكية، فيما هدفها الخفي وغير المقصود هو الفوضى**

هنا تماثل الثورة الروسية الفوضى(«Die russische Revolution oder Anarchie», S.1)

لقد جرى التنبؤ سابقاً، وربما لاحقاً، بأن «أوروبا بمجملها ستصل الى صراع مع الثورة الروسية الفوضوية. ولكي تعرف أوروبا بمجملها مع من ستدخل في الصراع القادم، فقد قيل بأنه بينما كانت السياسة بالنسبة للأوروبيين علماً فهي بالنسبة لنا ديناً***؛ وأننا نحن في أعمق أعماق كياننا وإرادتنا غامضين. وعلاوة على ذلك، فإن «جوهرنا الخفي» يمكن وصفه بشكل عرضي على النحو التالي: «نحن لا نمشي، بل

---

* Der Zar und die Revolution, S. 153.

** Ibid., p.5.

*** Ibid., p.2.

نركض؛ لا نركض، بل نطير لا نطير بل نقع »* والأبعد من ذلك هو أن « أوروبا بجملها تقرأ بدهشة متناهية « نطير بطريقة في غاية الغرابة أي، «Mit in die Luft gerchteten Persen» تعني هذه العبارة قيمة: الرأس للأسفل أو مقلوب رأساً على عقب.

يبدو لي هذا الاعتراف الذي قدمه الكتاب الثلاثة للمجموعة أكثر العناصر لكل أنواع « الدين الرمزي للمستقبل ». في الحقيقة، هؤلاء المتصوفون الجديرون لا يمشون ولا يركضون حيث يمكن للمرء المشي: أو الركض فقط على الأرض، إلا أن الأرض لا تهمنا إنهم يطيرون، والأكثر من ذلك أنهم يطيرون مقلوبين رأساً على عقب. هذا النمط الجديد للتنقل له تأثيره في جعل دمهم ينساب إلى رؤوسهم بحيث تتوقف عقولهم عن أداء وظيفتها بشكل جيد هذا الوضع يلقي ضوءاً ساطعاً للغاية على منشأ الصوفية الرمزية.

إن ديناً دون إله، الذي اخترعه السيد لوناشارسكي، و« إنجيل الرمزية »، لا يعالجان الأنماط المختلفة « لمساعينا الدينية المعاصرة. ففي المخطط الأصلي لسلسلة مقالاتي التي تتناول هذا الموضوع، تُرك مكان للتحليل المفصل للوحي الديني الذي يأتي لنا منن مجموعة الكتّاب الذين كانوا قد نشروا مجموعة **ڤيخي** التي لاقت قبولاً كثيراً لكن كلما توغلت بانتباه في هذا العمل وكلما أصغيتُ أكثر إلى المناقشات التي تطرحها، كلما ازددت اقتناعاً بشكل أكيد بأن إنجيل ستروف وغير سشينسوصن وفرانك وبولغاكوف يحتاج إلى عمل خاص مكرس له ويتفحصه، كما يقول الألمان، في مجموعة أخرى. سأفعل ذلك في مقالة في السنة القادمة، أو ربما في سلسلة مقالات تكرس للبحث في كيف تراجع البعض من أهل الفكر عندنا من « الماركسية إلى المثالية »... والأبعد من ذلك إلى **ڤيكي**. لا أعتقد أنه من الضروري إخفاء الحقيقة التي مؤداها أنه سيكون السؤال عن كيفية وسبب كون اختلاف مساعينا الدينية سلاحاً دينياً لأوروبية بورجوازيتنا، أحد الموضوعات الأساسية لعملنا المستقبلي. كان ماركس بحق مصيباً في قوله: « للمسائل الدينية اليوم أهمية اجتماعية ». ومن السذاجة بحق الاعتقاد بأنه عندما يحاول السيد ب. ستروف مثلاً وحض بعض « المبادىء الفلسفية » للاشتراكية بمساعدة الدين إنما هو يقوم بمهمته كلاهوتي وليس كخبير في الشؤون العامة الذي يؤيد وجهة نظر طبقة معينة.

* Ibid.

كتاب م. غايو

أضحى الدين في الوقت الحاضر موضوع مناقشة واسعة النطاق في روسيا، فبالنسبة للأغلبية، يظهر أولئك الذين يناقشونه أنفسهم غير عارفين تماماً بالظاهرة الاجتماعية التي تستحق في أية حال من الأحوال اهتماماً جدياً من عالم الاجتماع لذلك فقد أتى كتاب غايو في لحظة مؤاتية؛ مما سيساعد على تبديد ضباب التجاهل الكثيف المحيط بالمسألة الدينية في روسيا

يستهل غايو كتابه بمقدمة كتبها البروفسور د.ن. أوفسيانيكو كوليكوفسكي. يتطرق فيها البروفسور المبجل للأبحاث الدينية المعاصرة لنا، التي تبدو له «في أدنى حدودها، غير ضرورية». ونحن لا نستطيع الموافقة معه أبعد من ذلك على هذه النقطة. لنضع ذلك في كلماته، فالأغلبية العظمى من هذه الأبحاث «هي أشبه باللعبة الدينية، أو لتمرين صبياني على الموضوعات الدينية، ويكمن فيهم شيء ما مدرسي ومحب للفنون وخيالي». (ص.٩). هذا نقد قاس لكنه عادل. لا تقل ملاحظة د.ن أفسيانيكو - كوليكوفسكي عنها عدلاً؛ تلك الملاحظة التي تفيد أن هذه الأبحاث «محاولة ملحوظة لتزويد الظاهرة الاجتماعية بأساس ديني» (٩) - مثال، حركتنا التحررية - وأن ليس هناك أدنى حاجة لها فهو يقول: «هذه ميزة الطبيعة المهجورة المناقضة لنزعة التقدم العامة والتي هي في نمو دائم نحو تحرير الظواهر الاجتماعية في المِقرعة الدينية. في الصحيح أن مصلحينا الدينيين والطوباويين لا يقدمون طقوساً جديدة، بل ينشدون عقوبة دينية جديدة للأمور (الدنيوية) كالتحررية والاشتراكية والحركة التحريرية وما إلى ذلك. ستكون هذه خطوة إلى الوراء، إلى أعماق المراحل القديمة لكل من الدين والثقافة، إذا أمكن في الواقع تسميتها (بالخطوة) وليس فقط باللعبة الفكرية أو (بالخيال) الفارغ (٩-١٠). سنضيف بأنه من بين المصلحين والطوباويين د.ن.

أوڤسيانيكو كوليكوڤسكي نجد السيد لونا شارسكي الذي «شرع بمحاولة لاختراع دين اشتراكي ديموقراطي ليس له أية حاجة» (٩). في هذه الحالة، يمكن التنويه بأن كاتبنا يعبر عن نفسه بشكل لطيف جداً؛ إن للمرء، في الواقع، مسوغاته التامة في تصريحه بأنه لم يكن هناك تماماً أية حاجة على الإطلاق لمحاولة السيد لوناشارسكي

لكن ونحن آسفين جداً لاضطرارنا لاستعمال كلمة «لكن» - نحن لا نوافق د.ن أڤسيانيكو كوليكوڤسكي. وبصراحة، لا نرى أية ضرورة «للتدين المقبل» الذي يُبّجله في مقدمته. فهو يكتب: «إن تقدم العلم الإيجابي والفلسفة يقودان الإنسان إلى مواجهة المجهول وجهاً لوجه - إنه هنا حيث يبدأ ذلك الدين الذي، خلافاً للأديان السابقة، لا يفيد الروح الإنساني («ريلجيو Religio تعني «القيد») بل يحررها من القيود التي تربطها بالزمان والمكان، وبمشكلات العصر وقلاقله، وكان دائماً مقيداً بالأديان السابقة، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ والثقافة والمجتمع والدولة وبطبقات واهتمامات الجماعات الإنسانية. بالمقارنة معها يبدو دين المستقبل بالنسبة لنا ليس ديناً، بل سيرتقي تدين الإنسان أعلى قمة التفكير العقلاني الذي، بتعظيمه للروح الإنساني، يحشد ويحرر طاقة الإنسان للنشاط الثقافي اللاديني وللكفاح من أجل الإنسانية والأهداف السامية للبشرية».

تبدو هذه المجادلة لنا غير مقنعة تماماً فنحن نعتقد بأن «التفكير العقلاني» لا يتعلق أبداً بالتدين. وفوق ذلك، يبدو د.ن. أوڤسيانيكو - كوليكوڤسكي نفسه مؤيداً لرأينا مع بعض ملاحظاته الخاصة. حقاً، يظهر مما يقوله أن توكيد التدين المقبل سيكون «فكرة الكون الأبدي غير المحدود». «تتجاوز هذه الفكرة حدود الفهم الإنساني؛ ورغم أنها مُدركة بطريقة عقلانية، فهي غير عقلانية أو فوق عقلانية، بمعنى آخر، خفية (١٠). دعنا نفترض بأن الأمر على هذا النحو لكن بعد ذلك يجب على التدين المقبل أن يكون أيضاً «غير عقلاني أو فوق عقلاني، بمعنى آخر، خفي». لكن في هذه الحالة، كما قلنا، لن يكون لها أية علاقة مع «التفكير المعقلاني». أضف إلى ذلك أنه لا يمكن تسمية كل ما هو صعب المنال على المعرفة العلمية خفياً نحن نعرف بأن القمر دائماً يدور بنفس الجانب نحو الأرض؛ لذلك فالجانب الآخر للقمر سيبقى للأبد صعب المنال من قبَل البحث العلمي (في ذكر هنا، طبعاً، نضع في ذهننا العلماء الذين يعيشون على وجه الأرض) لكن هل نستنتج من ذلك أن الجانب الآخر من القمر

غير عقلاني أو فوق عقلاني أو خفي؟ في رأينا، لا نستنتج ذلك أبداً طبعاً سيعترض معترض - وقد يكون كاتبنا من بين المعترضين - على أن هذا هو نفس الشيء عندما يكون شيء ما مجهولاً أو صعب المنال للمعرفة كنتيجة لبعض الظروف الخاصة، لكن المجهولية التامة هي شيء مختلف تماماً جوابنا هو، نعم، يمكن أن يكون ذلك. من وجهة نظر النظرية الكانتيانية للمعرفة أو من وجهة نظر إحدى النظريات الأخرى الحديثة. لكن للإشارة إلى نظرية المعرفة تلك على أنها مقنعة، لا بد لتلك النظرية بادىء ذي بدء من أن تُثَبت صحتها، وهذه ليست بالمهمة السهلة. أضف إلى ذلك أن الاقتراح بأن الخفي يشبه المجهول لن تَثْبُت أبداً

يقول م. غايو في كتابه الذي ما يزال قيد المراجعة: «إن العالم، بلا ريب، غير محدود؛ وبالتالي فإن مادة العلم الإنساني هي الأخرى غير محدودة؛ إلا أن العالم مضبوط بعدد معين من القوانين البسيطة التي نزداد أكثر فأكثر علماً بها (ص.٣٥٨-٣٥٩). هذا صحيح تماماً؛ ويحتوي على الرد على د.ن. أقسيانيكو كوليكوفسكي الذي يعتقد بأن فكرة عدم محدودية وأبدية الكون «خفية». فحالما يغدو الإنسان في الآخر مقتنعاً بأن العالم غير المحدود مضبوط بعدد معين من الأحكام البسيطة، لن يكون هناك أي مجال في نظرية العالمية للغموض. يقول البروفسور المبجل في وصفه لرؤى المرحوم م. غايو بأن هذا الفيلسوف الفرنسي لم يتنبأ «بتدهور الأخلاق والدين، بل على العكس، تنبأ بازدهار الإبداع الأخلاقي والديني، لا يدفعه إلى ذلك الضامنين الخارجيين للحرية والوجدان والفكر فحسب، بل أيضاً الحرية الداخلية للإنسان من قيود الدوغماتية في مسائل الوعي الديني والأخلاقي تماماً هكذا لكن لن يكون في غير محله لو أضفنا بأن م. غايو يفهم من دين المستقبل أنه شيء لا يشابه الدين. لذلك، فهو يكتب: «كنا قد قلنا بأن العلم هو كالدين، يعود إلى الواقع، يتابع اتجاهه المعتاد ويجد نفسه ثانية. يقول العلم للكائنات الحية: اعرفوا بعضكم بعضاً واسبروا أغوار بعضكم بعضاً فيما يقول الدين لهم: اتحدوا فيما بينكم؛ وأقيموا بينكم وحدة وثيقة وطيدة. هذان المفهومان هما مترادفان». إذا كان «العلم ديناً فبلا ريب، ستتعاظم قوة الإبداع الديني في المستقبل إلى حد كبير طالما أن النشاط العلمي للمتمدنين ينمو بسرعة. لكن في مواضع أخرى - في البابين الأول والثاني من كتابه مثلاً - يوضح غايو نفسه بشكل جيد أن وجهة النظر الدينية هي مخالفة بشكل

مباشر لوجهة النظر العلمية؛ فيعتبر العلم الطبيعة سلسلة من الظواهر المنفصلة بعضها عن بعض؛ بينما يرى الدين، أو بالضبط أكثر، نظرية الدين الأساسية، أن الطبيعة هي إظهار «لإرادات مستقلة تقريباً، ممنوحة قوى هائلة وقادرة على التأثير بعضها على بعض وعلينا نحن». (ص ٥٠؛ راجع أيضاً ص.٥١). لهذا السبب فأي مشابهة بين العلم والدين ستغدو غير ثابتة منطقياً ينوّه غايو إلى أن «موافقة سبينسر المفترضة بين العلم والدين تنبثق فقط من غموض التعبير (ص.٣٦١) يمكن أن يكون هو قد طبق هذه الملاحظة على نفسه. فقط باستعمال التعابير الغامضة يمكن للمرء أن يؤكد بأن «العلم هو دين» وما إلى ذلك.

لكن مهما كانت تعابير غايو غامضة، فمن الواضح أنه يفهم ازدهار الإبداع الديني في المستقبل، بدقيق العبارة، كازدهار العلم والدين والأخلاق. للتأكيد من ذلك يكفي قراءة فقط الجزء الثالث من الباب الثاني من كتابه (ص.٣٦٤-٣٩٥) لهذا الباب عنواناً مميراً؛ «التداعي - ماذا سيبقى من الدين في الحياة الاجتماعية؟» يتبين أن لا شيء سيبقى. نحن لا نمزح. يقول غايو: «إذا اعتُبر الدين تعميماً لنظريات الإنسان العملية الأولى، هناك مسوغ للاعتقاد بأن أكثر الوسائل التي يمكن الاعتماد عليها في مقاومة الأخطاء وللمحافظة على الجوانب الحسنة من الدين سيكون تعميم النظريات الصحيحة للعلم الحديث» (ص. ٣٦٩). فمن جهتنا، نحن نكرر بأن تعميم النظرية الصحيحة للعلم سيزداد، بالطبع، كثيراً في المستقبل، إلا أن هذا لا يكفل أبداً حفظ حتى الجوانب الحسنة من الدين طالما أن وجهة نظر الدين تخالف بشكل مباشر وجهة نظر العلم وبعد عدة صفحات نقرأ «يتغير الشيء المثير للحماسة من حقبة إلى أخرى؛ فهو نفسه ينطبق على الدين كما يمكن أن ينطبق أيضاً على المذاهب والاكتشافات العلمية وخاصة المعتقدات الأخلاقية والاجتماعية. يتبع ذلك نتيجة جديدة هي أن روح الهداية التي تبدو مميّزة للأديان، لا بد أنها ستختفي مع هذه الأديان، إنها فقط ستحول. (ص. ٣٧٤). هنا، مرة أخرى، من الواضح أن الدين الوحيد الذي «سيبقى» لن يكون أبداً الدين الذي نعرفه، وسيكون خطأً فادحاً الخلط بينه وبين الدين القديم.

إن م. غايو هو متذبذب فعلاً، لذلك رأينا أنه من واجبنا تنبيه القارىء مسبقاً عن تذبذبه. إلا أنه ليس مصاباً بالهستريا الدينية «كناشدي الإله» عندنا لذلك، فبالرغم من تذبذباته، إلا أن في كتابه عدة عناصر، كما كنا قد ذكرنا، ستساعد على تبديد

ضباب التجاهل الكثيف المحيط بمسألة الدين في روسيا نجد معظم هذه العناصر في الجزء الأول من كتابه؛ فنحن نوصي بشدة بهذا الجرء للفت انتباه قارئنا

للأسف، يمكننا النصح بهذا الجزء فقط بتحفظ؛ فقلما نوافق بالمعنى المطلق على أي شيء يقوله غايو فيه. خذ على سبيل المثال، تعريفه للدين. فالدين برأيه هو التفسير المادي والميتافيزيقي والأخلاقي لكل الأشياء بالمقارنة مع المجتمع الإنساني، بالشكل الخيالي والرمزي باختصار، الدين هو التفسير العالمي والسيوسيولوجي للعالم بشكل خيـالي في الحقيقة. يقوم الدين بتفسير الكثير، لكن لا كل شيء، بالمقارنة مع المجتمع الإنساني. نحن نعرف لتوّنا أن الإنسان المتدين يرى في الطبيعة إظهاراً لإرادة الكائنات الإلهية. هذه الرؤية تمثل ذلك العنصر الروحي الذي كان له دائماً مكانه في كل دين لكن الروحية لم تنبعث من المقارنة مع المجتمع الإنساني، بل من المقارنة مع الإنسان ككائن مُنح وجداناً وإرادة. فسر الإنسان البدائي كل ظواهر الطبيعة بالمقارنة مع نفسه هو؛ فقد شَخَّصَ الطبيعة، مفترضاً وجود الوجدان والإرادة في كل مكان. رُبط هذا التشخيص للطبيعة بأكثر الطرق إمكانية بوضع الأداة البدائية. نعتقد أنه من الضروري الإشارة إلى هذا لأن رؤية غايو المميزة للدين كشيء اجتماعي معين Sociomorphism كانت قد منعته من التوكيد على قيمته التامة البالغة التأثير بالنسبة لأداة تطوير الميثولوجيا البدائية.

وبشكل عام، لا بد من التنويه إلى أن المادة الإثنولوجية التي اعتمد عليها غايو في عمله هي الآن ليست حديثة. يكفينا القول بأن غايو، باعتباره الدين شيئاً عالمياً اجتماعياً معنياً، لا يقول شيئاً عن الطوطمية التي هي مثال بليغ لتفسير الظواهر، أي تفسير بعض جوانبها بالمقارنة مع المجتمع الإنساني.

فمن المفيد قراءة كتاب غايو، إلا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن هذا الكتاب استوفى تقريباً هذه المسألة. إن المشوار ما يزال طويلاً وطويلاً!

كتاب و. وينديلباند

يتألف هذا الكتاب من سلسلة من المحاضرات ألقيت عام ١٩٠٨ في المعهد الألماني العالي الحر في فرانكفورت - مين Frankfort-on-the-Main. وكانت مهمة المحاضرات أن « توضح في سياق التطور التاريخي المجمل للأمة الألمانية في مجرى القرن التاسع عشر عاصر وجهة النظر العالمية التي تلعب دوراً محدداً في هذا التطور، والتي تنعكس فيها الحياة بعيبها إنها مما لا ريب فيه لمهمة في غاية المتعة والأهمية؛ إلا أنه من أجل سفيذ هذه المهمة، أي لكي يتم توضيح كيفية انعكاس الحياة الألمانية الاجتماعية في القرن التاسع عشر على النظرة العالمية الألمانية في تلك الآونة، لا بد، بادىء ذي بدء، من فهم مسألة المادية فهماً كاملاً ذلك أنه ليس من شأن التفكير أن يثبت الوجود، بل إن الوجود هو الذي يثبت التفكير وويلهم ويندلباند كاتب ملهم إلا أنه بعيد كل البعد عن فهم هذه المسألة. فقد كانت أفكاره عن المادية عامة، وعن المادية التاريخية بشكل خاص، أفكار إنسان مثالي مجحف ظل غافلاً عن أهم وأقوى الجوانب للنظرية التي يحاول دحضها وبالتالي فإن جميع صفحات كتابه التي تتناول المذهب المادي تماماً غير مقنعة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى - حتى أن هذه النقطة تفوق سابقتها أهمية

تظل مهمة البحث خارج حيز التنفيذ في الحقيقة، لا يزودنا ويندلباند إلا ببعض التلميحات المناسبة تقريباً ككيفية شرح تطور النظرة الألمانية العالمية في القرن التاسع عشر عن طريق تطور الحياة الألمانية الاجتماعية الحديثة. إلا أنه لم يورد أي شرح على أية درجة من الثبات والتماسك. وفيما يتعلق بتطور الفكر الألماني الاجتماعي خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، فإن عرضه، كما سنتعرض لذلك بعد قليل، يعاني من أخطاء جدّ خطيرة؛ لا يمكن لها أن تكون أي شيء غير ذلك فأي إنسان يتناول دراسة تاريخ الفكر الاجتماعي من جانب أو أكثر يتعذر عليه عندها الإفلات من تجاهل المادية.

على أي حال، سنتناول بادىء ذي بدء ما أسمياه بتلميحات كاتبا الأكثر ملائمة؛ نخص منها ما يجدر به الذكر يقول ويديلباند: «لنا الحق أن نعي في كل الأوقات مهمة الفلسفة الأكثر رقياً، وبالضبط في أنها تشكل الوعي الذاتي للحياة الثقافية المتطورة. فتقوم الفلسفة بذلك على نحو غير مباشر وخارج عن نطاق الإرادة والوعي أو بوعي جزئي؛ حتى عندما يتبع المفكر أو يعتقد أنه يتبع حسب جميع الظواهر، وعلى وجه الحصر توقه الشخصي للمعرفة والدوافع لقناعته الفكرية الخاصة به متحرراً على قدر المستطاع من كافة متطلبات المحيط. وبالضبط بسبب ذلك لا تكمن أهمية الطرق الفلسفية، كما جاء في التحليل الأخير، في الصيغ الزائلة لمفاهيمها، بل في فحوى الحياة تلك التي تجد تفسيرها فيها « نفس الشيء هنا، فبملاحظة مهج التطور الذي مر به شعبنا في القرن التاسع عشر، علينا أينما كنا أن ننظر للنظريات على أنها مادة الحياة المترسبة - فهذا ليس فقط ممكناً، بل ضروري، وأكثر من ضروري بما أنه واحد من الأسئلة المحورية لهذا التطور ذاته». (الصفحة ٥-٦) فلا شيء يمكن أن يكون على قدر أكبر من الصحة. وبما أن هذه هي الحال، فعلينا أن ننظر إلى أولئك الذين يتساءلون عما يسمى «بالفلسفة البورجوازية» و«النظرية البروليتارية» وما شابه ذلك، كأناس ساذجين من نوع خاص. ذلك لأنه إذا كانت الفلسفة تمثل فعلاً «الوعي الذاتي للحياة الثقافية المتطورة فمن الطبيعي أن تحمل الفلسفة ذاتها - بكل اتجاهاتها السائدة

في فترة التطور الثقافي المتسمرة بهيمنة البورجوازية على الحياة الاجتماعية، طابع البورجوازية. فلا يتعذر فهم الحقيقة القائلة إنه عندما يبدأ البروليتاري بالثورة ضد حكم البورجوازية، تبدأ النظريات المعبرة عن الطموحات المضادة للبورجوازية بالانتشار في غمرتها وبالطبع يمكن فهم كل نظرة علمية بشكل سطحي أحادي الجانب؛ فينجم عن هذا الفهم استنتاجات محرفة ومشوهة ومضحكة يتوصل إليها أناس معيّون أو جماعات كاملة من الناس. نحن نعلم ذلك لأننا كنا قد شاهدنا ذلك في أعمال شولياتيكوف Shulyatikovs وبوغدانوف Bogdanovs ولوناشارسكي Lunacharskys وغيرهم. لكن هل هناك، أو هل يمكن أن يكون هناك أية نظرة علمية تكون دليلاً ضد الفهم الخاطىء لأناس غير أكفياء لاستيعابها؟ في الحقيقة ليس هناك ولا يمكن أن يكون هناك أية نظرة. لا يهم كم كان اتباع شولياتيكوف وبوغدانوف ولونا شارسكي سخيفين، كما لا يهم إلى أي مدى كانوا قد حرفوا مذهب ماركس، فهذا المذهب يبقى

صحيحاً ولا يهم ما إذا كان هذا أو ذاك «العقل ما يزال غير ناضج، ثمرة تعلم ضئيل يسيء استعمال تعابير معينة مثل «النظرية البروليتارية و«الفلسفة البورجوازية وما إلى ذلك. هذه التعابير لا يبطل مفعولها نظرياً فبالفعل توجد النظريات البروليتارية إلى جانب الفلسفة البورجوازية كجوانب مميزة للوعي الذاتي للحياة الثقافية المتطورة. فما من شيء يمكن فعله تجاهها أكثر من قوبلها من أجل المعلومات والإرشاد فيعني اتخاذها كمرشدٍ إدراك انه لا يمكن أن يكون لفلسفة أوروبا الغربية المعاصرة، حيث يكون للبورجوازية نفوذ قوي، إلا أن تكون الوعي الذاتي للبورجوازية. فالذي يدعو للأسف هو أن الحقيقة البالغة البساطة تلقى صعوبة فائقة في الوقت الحاضر في النفاذ إلى عقول حتى أولئك الذين يحتلون بشكل عام طرف الطبقة العاملة. ولهذا فغالباً ما تنشر شعوب روسيا وأوروبا الغربية بحماسة بالغة النظريات الفلسفية التي تعد الكلمة الأخيرة لرد فعل البورجوازيين على نضال البروليتاريين من أجل التحرر فهذا مشهد مؤسف للغاية يضطرنا منهج التطور الثقافي الأوروبي الى التفكير به

لنعد الآن إلى وينديلباند وتلميحاته الملائمة تقريباً هاكم تلميحة أخرى منها:

« فعند قراءة المناقشات التي يستند إليها شيللر في رسائله عن التنشئة الأخلاقية للإنسان وفي بحثه عن الشعر العاطفي الساذج، يثني طبقاً لنظريته الأخلاقية على العالم الهليني ويعتبره كالإنسانية الحقيقية التي يستشعرها الإنسان بشكل جلي من خلال فعل مفعم بالتناقضات يتأكد فيه كل شيء يفتقر إليه الحاضر بمفاهيم المثالي كتوكيد الواقع في الماضي فالهروب إلى الماضي، إذا صح التعبير، ما هو إلا الهروب إلى المثالي» (الصفحة ٣٠). هذا ثانية صحيح جداً ومقدّم بشكل جيد «فالفعل المفعم بالتناقضات الذي تكلم عنه هيغل في عصره، يوضح إلى حد بعيد تاريخ التطور الفكري لكل مجتمع مقسم إلى طبقات. فمن الفظيع أن مازف الإنسان الذي لا يأخذه بشكل واف بعين الاعتبار في ارتكاب أخطاء ساذجة جداً في دراسة هذا التاريخ وللأسف فإن وينديلباند نفسه لم يكن على الدوام قادراً على تعريف «الفعل المفعم بالتناقضات الذي عبر عنه بشكل صحيح يغنينا القول إن هذا يقلل من قيمة بحثه إلى حد كبير.

هاكم مثال حي يثبت ما قلته لتوّي. يقول ويديلباند في وصف خصائص الحياة الإجتماعية في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر: «لقد جاءت كلمات هيغل صحيحة: فحقاً إن الشعوب تتقدم إلى الأمام. فقد دخلت هذه الشعوب في الحركة التاريخية التي كانت بالضرورة فيما مضى تُتم نفسها إلى النهاية فوق رؤوسهم، في طبقات المجتمع العليا القليلة. فتلح الشعوب على حقوقها، ليس فقط في التطور السياسي، بل في كل مجالات التاريخ الديني إلى الحد ذاته لحقوقها في المجال الاقتصادي. فكل طبقات الهيئة السياسية تطالب لنفسها وبكل جدية وقوة بمساهمة تامة في كل فوائد المجتمع، الروحية منها والمادية، قاذفة في كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية بالدعوة إلى المساهمة فيها ولتوكيد اهتماماتها لهذا فقد أصبح لحياتنا شكل جديد تماماً، وهذا الامتداد الاجتماعي يشكل أساساً فائق الأهمية من أجل تعزيز شامل ومُركَّزْ للحياة التي عاشتها البشرية في القرن التاسع عشر (الصفحة ١٣٦-١٣٧). بالطبع هذا صحيح. ففي الحقيقة أصبح للحياة الاجتماعية في أوروبا الغربية « شكل جديد تماماً نتيجة « لتقدم الشعوب ». إلا أنه غاب عن بال الكاتب أن هذه الحركة التقدمية لعامة الشعب كانت قد واجهت، ولا تزال تواجه، قمعاً شديداً من قبَل الطبقات العليا فبنسيان ذلك، كان من الطبيعي له أيضاً أن يفقد إدراكه للحقيقة بأن قمع الطبقات العليا للحركة التقدمية للشعوب لا بد أن تجد انعكاساً لها في كل منهج التطور الفكري لأوروبا في تاريخ الأدب والفن والفلسفة. وبالتالي فكان تفسيره لذلك التبشير بالفردية الذي جلب الشهرة لفريدريك نيتشه غير صحيح تماماً يقول ويندلباند: « لهذا فنحن نعاني من تدهور المفارقات التاريخية ومن ترسيخ انتظام الحياة، الذي لم يكن لأي عصر من العصور السالفة في تاريخ الإنسانية أية فكرة عنها إلا أنه يتمخض عن ذلك الآن خطر شديد ذلك أننا بتلك الوسيلة سنفقد ما هو قيّم للغاية، وعلى وجه التحديد سنخسر ما يشكل بشكل أولي وعلى مر العصور الثقافة والتاريخ، أي: حياة الشخصية. يتخلل الإحساس بهذا الخطر بشكل عميق الحياة الدينية بأكملها في العقود الأخيرة، ويظهر للعيان فجأة بين فينة وأخرى بقوة متحمسة. وجنباً إلى جنب مع الثقافة المادية المتطورة والرائعة ظاهرياً تنمو حاجة الفرد الماسة لحياة شخصية خاصة به. ومع حياة الشعوب التي دخلتها الديمقراطية تنبثق معارضة الأفراد الحماسية وثورتهم ضد قمع الشعب. ونضالهم البدائي من أجل تحرير شخصيتهم الخاصة من أعبائها ».

(ص ١٤٢-١٤٣). ريظهر السؤال التالي: كيف يمكن «للأفراد ان يعانوا من قمع الشعب الذي هو نفسه يعاني من قمع المجتمع الرأسمالي المقسم إلى طبقات؟ إنه لمن إضاعة الوقت التفتيش في الكتاب الذي هو قيد المراجعة عن الجواب على هذا السؤال الحمي فلا يريد وينديلباند ثهم أنه استمرار المذهب الفردي الحديث، الذي وجد في شخص فريدريك نيتشه ممثلاً لامعاً له، كان معارضة لحركة الشعب التقدمية والتي تعبر عن الخوف من الامتيازات الطبقية وليس من الحقوق الشخصية. هذا ليس صحيحاً فقط، بل يصبح شيئاً فشيئاً معرفة عامة. لنأخذ الأدب، على سبيل المثال، حيب يصور البروفسور ليون بينو Prof.Leon Pineau في كتابه L'Evolution du roman en Allemagne au xix-e siècle، باريس، ١٩٠٨ الفردية الحديثة فردية «الرومانطيقيين المجدثين» - كرد فعل على الحركة الاشتراكية المعاصرة. (راجع، في الكتاب المذكور، المقطع ١٥ - «Le roman réo-Romantique: symbolique, réligieux et lyrique» لا ريب في أنه مصيب. غير أن الحركة الاشتراكية المعاصرة ليست موجهة ضد «الشخصية» على الإطلاق، بل على العكس. فهي تناضل من أجل الدفاع عن تلك الحقوق «الشخصية» في المجتمع المعاصر أي حقوق البروليتاريا، تلك الحقوق المنتهكة على الدوام نتيجة للوضع المستقل للأغلبية الساحقة. لذلك لا يمكن اعتبار الفردية المعاصرة من أية ناحية حركة لصالح حقوق الفرد بشكل عام. إنها حركة لصالح حقوق الفرد التابع إلى طبقة معينة. وهي تَفهم بشكل جيد، كما في شخص فريدريك نيتشه نفسه - أنه يمكن حماية اهتمامات هذه الشخصية فقط عن طريق قمع شخصية طبقة أخرى أكثر اتساعاً بشكل لايضاهى، أي طبقة البروليتاريا لكن بيديلباند يظل مغمضاً عينيهعن كل ذلك. قد يبدو هذا غريباً إلا أنه يمكن تفسير ذلك بأن وجهات نظره الفلسفية الخاصة تعكس بعض الجوانب السلبية للحياة الاجتماعية اليوم.

لم تكن ترجمة السيد م.روبينستين Mr. M. Rubinstein لكتاب وينديلباند سيئة على الاطلاق، مما يدعو للدهشة، لأننا قلما نجد حتى ترجمات متوسطة الجودة.

المثالية الوضعية

I

قدَر لهذا الكتاب بشكل ظاهري أن يحظى بنجاح بارز في أوساط معينة من جمهرة قرائنا حيث زودنا بشكل أولي بشرح للفلسفة الدارجة الآن في هذه الأوساط. فبرأي ج. بيتزولدت، يرمي الكتاب إلى « توضيح الفكرة الرئيسية للفهم اليقيني للعالم المفسرة عادة بشكل خاطىء جرى إثباتها على يدي ويلهلم شوبه Wilhelm Schuppe وإرنست ماخ Ernest Mach وريتشارد أفيناريوس Richard Avenarius؛ كما ترمي إلى فهم هذه النظرة العالمية كحتمية تاريخية وكنظرة لا بد منها منطقياً، لذلك فقد كانت، على الأكثر، نهائية في خصائصها الضرورية »* فهذا سيكون كافياً في الوقت الحاضر للفت انتباه العديد من القراء إلى العمل المعني؛ وبغض الطرف عن ذلك فإن بيتزولدت يعرف كيف يكتب بوضوح تام. وصحيح أنه ليس من شأن الوضوح المدقّق أن يساعد القارىء على التغلب على صعوبات الموضوع، بل يقوم الوضوح المضلّل بإخفائها عن القارىء فالوضوح الناجم عن التفكير السطحي هو الذي يوقف عمله بشكل تام عندما تبدأ مهمته الرئيسية. إلا أن هذا ليس بالأمر السيىء فالفلسفة البالغة السطحية هي تماماً ما نحن بحاجة إليه في الوقت الحاضر كما أن جمهرة القراء التي تشتري أعمال بوغدانوف وڤاليبيتنوف واليوشكيڤيشيين وتترك أعمالاً رائعة كعمل إنجيلز Engels **لودڤيغ فويرباخ** Ludwig Feuerbach قابعة في مخازن الكتب، هذه الجمهرة ليس لها ولن يكون لها أدنى حاجة للأعمال الفلسفية المستعصية الفهم. ومن ثم هناك عدة أسباب تجعلنا نتوقع طبع كتاب بيتزولدت **مشكلة العالم** إلى عدة نسخ وبسرعة كبيرة.

---

* ص. ٦٠.

لكن بما أني لا أشاطر الجَدَل الفلسفي الدارج حتى الآن، وبما أني غير مقتنع بالوضوح الذي يخفي صعوبات موضوع ما عوضاً عن المساعدة في التغلب عليها، فإني أعتقد أنه حري بنا أن نخضع الأفكار الرئيسية المطروحة في كتاب بيتزولدت للنقد من يعرف؟ قد أجد قارئاً يؤثر تشغيل عقله الخاص على اتباع أحدث طريقة في الفلسفة. كل شيء يمكن حدوثه في هذا العالم!

يُفصح الكاتب نفسه عن الفكرة الرئيسية لمجمل كتاب بيتزولدت في الكلمات التالية: «ليس هناك عالم قائم بذاته، بل هناك فقط عالم قائم من أجلنا لا يتركب هذا العالم من ذرات وكائنات مجردة أخرى، بل من (الأحاسيس) باللون والصوت واللمس والمكان والزمان إلى ما هنالك. وبالرغم من ذلك فليست الأشياء وهمية، عبارة عن ظواهر الوعي، وحسب؛ بل على العكس، علينا تصور أجزاء بيئتنا المركبة من هذه العناصر إنها موجودة بنفس الطريقة في لحظة إدراكنا لها وعند بطلان إدراكنا لها معاً »*

مؤقتاً، سأدع جانباً السؤال عما نقصد بالضبط بوجوب النظر لتلك الأحاسيس على أنها عناصر هامة للعالم، وسأقف الآن عند الفكرة القائلة بأنه «ليس هناك عالم قائم بذاته، بل هناك عالم قائم من أجلنا هذا ما يؤكده بيتزولدت لنا فنصدقه ونقول: ونقول: « بما أن العالم ليس قائماً بذاته، إذاً ليس هناك أي شيء محسوس؛ فالأشياء كلها وهمية وما العالم إلا فكرتنا عنه فقط نأمل أن نكون ثابتين في حكمنا هذا، إلا أن بيتزولدت، لا يريد لنا ذلك. فهو يدحض ذلك قائلاً كلا، فرغم وجود العالم فقط من أجلنا، فليس هذا العالم فكرتنا عنه وحسب، وليست الأشياء وهمية فقط كما أنها ليست فقط عبارة عن ظواهر وعينا دعنا أيضاً نعترف بأننا نصدق بيتزولدت. لكن ما معنى أن الأشياء ليست فقط وهمية، وليست فقط عبارة عن ظواهر وعينا؟ إنها تعني إنه رغم وجود العالم فقط من أجلنا فإن العالم أيضاً قائم بذاته. لكن إذا كان العالم فعلاً قائماً بذاته فقد أخطأ بيتزولدت بتصريحه بعدم وجود هذا العالم. ما الذي يترتب علينا فعله الآن؟ ما الذي علينا تصديقه؟ في الحقيقة، لكي يخلّصنا كاتبنا من هذه المعضلة، فإنه ينصحنا، كما نعلم، بأن نتصور أجزاء بيئتنا أنها « موجودة بنفس

---

* ص.٥٠.

الطريقة في لحظة إدراكنا لها وفي لحظة توقف هذا الإدراك معاً؛ إلا أن هذه النصيحة، للأسف، لا تفيد في شيء في انتشالنا من صعوباتنا هذه. فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا ليس كيف تكون الأشياء في لحظة عدم إدراكنا لها، بل ما إذا كانت هذه الأشياء توجد بشكل مستقل عن إدراكنا برأي بيتزولدت الرد الوحيد على هذا السؤال هو أنه نعم توجد الأشياء بشكل مستقل عن إدراكنا؛ أي أن هذه الأشياء لا يبطل كونها مستقلة في حال توقف إدراكنا لها إلا أن هذا الرد لا يتطابق مع ما يفكر به بيتزولدت بنفسه وما يقوله. فقولنا بأنه لا يتوقف شيء ما عن الوجود حتى في حال توقف إدراكنا له هو نفس الشيء كقولنا بأن لهذا الشيء كياناً لا يبطل ولو لم يعد هذا الشيء موجوداً «من أجلنا إذاً من أي نوع هذا الشيء؟ الجواب بديهي تماماً كالبديهية القائلة أن ضرب الرقم اثنين بنفسه يساوي أربعة، وهو أن العالم قائم بذاته. لكن بيتزولدت يؤكد لنا أنه ما من عالم قائم لذاته. أتساءل مرة أخرى: ماذا يجب علينا فعله؟ أي بيتزولدت علينا تصديقه؟ هل نصدق بيتزولدت الذي يكرر بأنه ما من «عالم قائم لذاته»، أم بيتزولدت الذي يبرهن بأن العالم يوجد حتى ولو بشكل مستقل عن إدراكنا له، أي أنه هناك بالفعل عالم قائم بذاته؟ هذا سؤال كان يجول تماماً في ذهن هاملت! فلنتوصل إلى الجواب بأنفسنا طالما أنه لا فائدة من توقع أية مساعدة من كاتبنا فهو نفسه لا يحس بالتناقض الذي يكافحه بشكل مضحك.

- ٢ -

الفرضية

ما من عالم قائم لذاته، هناك فقط عالم قائم من أجلنا؛ ما من عالم قائم من أجلنا فقط، بل هناك أيضاً عالم قائم لذاته. يا له من تناقض وقع فيه بيتزولدت!. فلكي يتوضح لنا أين بالضبط ارتكب خطأ مخالفاً للمنطق علينا أن نتمحص على حد ما يقوله في صالح أحد طرفي التناقض.

لماذا يعتقد بيتزولدت أنه ما من عالم قائم لذاته، بل هناك فقط عالم قائم من أجلنا؟ يعود اعتقاده هذا إلى أنه يتعذر الاحتفاظ بالمذهب المادي كلياً.. فهو يقول: «تتعارض فكرة المادة مع الخبرة. فلا نجد في أي شيء شيئاً ما يُكوّن أساسه؛ شيئاً من شأنه أن يشكل جوهره الداخلي ويصمد فيه دون أن يطرأ عليه أى تغيير ضد كل التغيرات

التي يفرضها الزمان والظروف... يمكننا فقط أن نحلل الأشياء إلى عدد من السمات المتغيرة على وجه الحصر والتي يُطلق عليها في علم النفس « الأحاسيس »؛ أي إلى ما هو مرئي، ما هو ملموس، ما يصدر صوتاً، وما له طعم إلى ما هنالك؛ والتي يمكن استبدالها على مر الزمن بشيء آخر مرئي وملموس... الخ. لكننا لن نعثر أبداً، حتى بالأدوات الأكثر جودة، على جزء لا يمكن تحديده بنوعيته يغنينا عن القول بالشيء لا يمكن تحديده والذي يكوّن أساس كل الأشياء إنه لأمر يدعو للتفكير تماماً ليس للواقع أية فكرة عنه »*

علاوة على ذلك، فبوصف تطور الفلسفة بالقدم، يؤكد بيتزولدت على أن مفهوم المادة لا بد له من أن يؤول إلى ازدواجية: « فمهما اختلف هيراقليطس وبارمينيدس في تصورهما لما هو الصحيح فيما يتعلق بكون ما هو فقط حاضر بالمظهر في حالة ثابتة أو في حالة تطور لا تعرف الثبات؛ إلا أنهما اتفقا على أن السمع والبصر وكافة الحواس بشكل عام هي التي تستحضر إلى ذهننا صورة خادعة عن العالم وهي سبب كل الأخطاء كما اتفقا على إمكاننا توقع الحصول على الحقيقة من العقل فقط. هذه الازدواجية أيضاً هي نتيجة حتمية لفكرة المادة »**. وإلى حد أبعد من ذلك نوعاً ما يوضح أن فكرة المادة، في تطورها على نحو أكثر منطقية، تتحول إلى فكرة شيء ما يكمن داخل الأشياء تماماً كما تكمن الروح في الجسد حسب نظريات منظمي الكون. « بما أن المادة، كما جاء في التحليل الأخير، هي كل شيء فلا بد لها أيضاً من أن تحتوي على مبدأ الحركة والتغير بشكل عام؛ وعموماً بما أنه لا يمكن إدراكها بالحواس، يقوم، خلافاً لذلك، المظهر المرئي، أي المظهر الذي يمكن إدراكه بالحواس، بإخفائها عنا لكن بما أنها ضرورية في كل شيء فهي كامنة في هذا الشيء بمثابة روحه »***

بالطبع هذا غير صحيح على الإطلاق. غير أنه ما يهمني في هذا الأمر ليس أن هذا غير صحيح، بل أنه يبدو بالنسبة لبيتزولدت أنه صحيح. فسآخذ على عاتقي مهمة شرح المجادلات الأساسية التي توصل إليها لصالح الفرضية بكلماته هو: ما من عالم قائم

---

* ص ٦٠-٦١

** ص ٩٣

*** ص ١١٣-١١٤

بذاته، بل هناك فقط عالم قائم من أجلنا ولإتمام هذه المهمة على أكمل وجه علي أن أضيف مقتطفة أخرى أتناول فيها أيضاً موضوع المادة

« يمكن لمعرفة العالم الحقيقي أن تتطور في خط مستقيم بعد بروتاغورا Protagoras فقط إذا كنا قادرين على تخليص أنفسنا بشكل كامل من فكرة المادة وذلك إذا أدركنا بأن النزعة القوية للتعاليم الفلسفية التي ترمي إلى التحول اعتمدت فقط على جهود غير مثمرة للعثور على عالم خيالي مجرد، وعلى إيمان لا مسوغ له بوجود مجرد وحقيقة مجردة دون الاعتماد على أي شيء ذاتي، كما اعتمدت على الوهم بأنه لا بد من وجود شيء ما وراء العديد من الأشياء، أي وراء تعدد عناصر الوجود والواقع - شيء ما متجانس وثابت ودائم. فلو ألغى بروتاغورا هذا المفهوم أو كان غير قادر على تقسيم هذا المفهوم، الذي كان قد توصل إليه على الأكثر عن طريق البديهة المتألقة أكثر من التحليل المنطقي، إلى افتراضات لا يمكن مهاجمتها من كل النواحي وبذلك يمكنه تسهيل اجتيازها نسبياً، لكانت مهمة أتباعه الحكماء الرفع من شأن المعرفة الجديدة إلى الوعي الكامل والتفكر فيها حتى النهاية »*

الآن صرنا على معرفة وافية تماماً بالمجادلات التي دفع بها بيتزولدت إلى الأمام في الدفاع عن فرضيته. لا بد من الاعتراف بأنه ضمن حدود هذا الدفاع كان كاتبنا منطقياً على غرار طريقته الخاصة. في الواقع، إن قولنا أنه ما من شيء كالمادة يعني التوكيد على أنه ما من عالم قائم بذاته، بل هناك فقط عالم قائم من أجلنا، أي من أجل الأشياء المدركة. لكن ما هي بالضبط تلك الأشياء المدركة التي نعبر عنها بـ« نحن »؟ أليس علينا أن نعلق شيئاً من الأهمية المادية عليها؟ ألا يترتب علينا أن نفترض أن الأنا الإنسانية هي المادة التي تشكل أساس الظواهر؟ فإذا أجاب بيتزولدت على هذه الأسئلة بنعم، ستعني هذه الكلمة الصغيرة نكراناً تاماً لكل ما كان قد قاله ضد وجود المادة. لكن بيتزولدت كأساتذته: ماخ Mach وأفيناريوس Avenarius وشوب Schuppe لن يلفظ هذه الكلمة الصغيرة؛ حيث أن بيتزولدت لن يوفق بين الأهمية المادية والأنا الإنسانية، فهو يقول: « أصبح بروتاغورا لتوه على يقين بأن الروح لا تعد شيئاً بلا جوهر، وبالتالي فإن هذا الجوهر لا يتطلب وسيلة خاصة. كما لم يكن يجهل أن

* ص. ١١٠.

المدركات الحسية هي أساس العناصر الروحية المرفقة بكل شيء سواها ولذلك فقد أيد كمبدأ وجهة نظر (السيكولوجيا المجردة من الروح) المعاصرة لنا ولهذا فقد زودنا بالمتطلبات الأساسية للتحقيق المثمر لحقائق الروح »* وهو في هذا منطقي مرة أخرى. إلا أنه إذا لم تكن « الأنا مادة خاضعة لجملة أحاسيس وإذا لم يكن الشيء القائم لذاته مادة مسببة لهذه الأحاسيس، إذاً فماذا بقي لدينا؟ لم يبق لدينا شيء ما خلا تلك الأحاسيس التي تتحول بذلك إلى عناصر أساسية للعالم، فالذي ينكر المادة المدركة يقترب بشكل منطقي من الماخية (Machism).

وبعد إثبات فرضيته هذه، انطلق بيتزولدت في أغنية النصر، فهو يقول: « وفور تغلب العلم بشكل كامل على فكرة المادة، وصلت فترة التفكير بكاملها - تلك الفترة الممدة على مدى آلاف السنين - إلى النهاية. وتلاشت مهمة الفلسفة الرئيسية السابقة. وبما أن تاريخ الفلسفة كان أصلاً تاريخ فكرة المادة.، فقد أنهى بمعناه السابق تاريخ الميتافيزيقا »**

هذا صحيح إلى حد ما فإذا كان مفهوم المادة قد أُهمل فإنه بنفس الطريقة جرى إهمال أهم مشكلة من المشاكل التي عالجتها الفلسفة أمداً طويلاً. فمن بين هذه المشاكل تحتل مشاكل المدرك والشيء المدرَك والعلاقة المتبادلة بينهما المقام الأول. فإذا خوّلتنا فلسفة بيتزولدت الوضعية الاستغناء عن هذه المشاكل البالغة الصعوبة كتلفيقات ميتافيزيقية فارغة، فسترفع بذلك حملاً بالغ الثقل عن أكتاف الفيلسوف. إلا أنها، للأسف، لا تخوّلنا ولا تقدر أن تخوّلنا نبذ هذه المشاكل. ذلكم ما نشاهده بشكل جلي في بيترولدت نفسه الذي ألحقت فرضيته بنقيضتها

- ٣ -

النقيضة

يبرهن كاتبنا على أنه ما من عالم قائم من أجلنا وحسب، بل هناك أيضاً عالم قائم لذاته بنجاح يماثل على الأقل نجاحه في إثبات فرضية. فهو ينبذ بشكل قاطع مفهوم

---

* ص.

** ص.٢٢١-٢١٢.

كَنْت Kant للعقل الذي يقوم بإملاء قوانينه على الطبيعة؛ حيث يعلن أنه «ليس من شأن التفكير أن يقرر الأشياء بل إن الأشياء هي التي تقرر التفكير ذلكم الإنقلاب الكوبرنيكي المتعجرف والحاسم الذي كان لا بد للعاطفة العقلانية، أسيرة معرفة كَنْت Kant الواسعة للعلوم الطبيعية واهتمامه بها، أن تتحرر من خلاله من أغلالها ثانية في خلفائه ذوي المنشأ اللاهوتي»* لا ريب في أن هذا صحيح.ولا تقل ملاحظة بيتزولدت التالية عنها صحة: «إذا كانت القوانين التي تحكم الظواهر تنبثق فقط من العقل، فإننا نقف عاجزين عن الإجابة على السؤال التالي: كيف كان تطور الأنظمة ممكناً قبل تشكل العقل؟ من هنا يتوضح أنه من يرى أن التفكير هو الذي يقرر الأشياء فإنما هو يكرس نفسه روحاً وجسداً لشر الفلسفة المتعالية، لشر الميتافيزيقا التي كان كَنْت يأمل بجدية فائقة أن يراها منبوذة من العلم الحقيقي برمته، على الرغم من أنه هو نفسه كان قد شرع بها بشكل تام»** غير أنه إذا كان القول بأن التفكير يقرر الأشياء منافياً للعقل فإن التوكيد على الإحساس كمقرر لهذه الأشياء لا يقل عنها منافاة للعقل. وإذا كان القائل بأن التفكير هو الذي يقرر الأشياء إنما يكرس نفسه «جسداً وروحاً لشر الفلسفة المتعالية»، فإن المقتنع بأن الإحساس هو الذي يقرر هذه الأشياء لا يمكن له أن يأمل بالهروب من القدر المشؤوم ذاته. إنه لجدّ ضروري توجيه السؤال التالي لأحد هذين المفكرَيْن المسكينين: «كيف كان تطور الأنظمة ممكناً قبل تشكل العقل»؟ إلا أنه من الضروري أيضاً توجيه سؤال مشابه للمفكر الآخر من مفكرَيْنا المسكينين: كيف كان تطور العالم ممكناً قبل تشكل الأنظمة القادرة على الحصول على أحاسيس؟ وسيكون جوابه الوحيد على هذا السؤال أن العالم آنئذ كان مؤلفاً من تلك العناصر التي أضحت فيما بعد، في النظام، أحاسيساً غير أن هذا ليس إلا ذروة «الفلسفة المتعالية»!.

ومهما كان ذلك فليست مهمتي هنا دحض بيتزولدت، بل الدلالة على المجادلات التي يستعملها للبرهنة على صحة نقيضة فرضيته، فلنتابعه. وأهم هذه المجادلات متضَمَنة برأيي في المقطع التالي الملفت للنظر «فلنحاول إذاً رسم صورة واضحة ما

---

* ص.١٨١

** ص.١٨٢.

أمكن لما يحجم عن توقف إيماننا بوجود أشياء مستقلة عن أنفسنا عليّ فقط أن أغمض عيني وبذلك ستختفي كل الأشياء التي أراها أمامي ليس فقط من مجال إدراكي بل سختفي بشكل كلي. وعلي فقط أن أفتح عيني ثانية فإذا بي أمام الأشياء ثانية. وفي حال النوم العميق يتلاشى العالم وعندما أستيقظ ينبعث هذا العالم من العدم التام. أليس من البديهي أن تخطر الأفكار الممكنة فقط على بال إنسان معتاد على التفكير في كل شيء بمفاهيم الأفكار التي تروح وتجيء؟ هل يمكن للإنسان الذي يعزو، منذ البداية، وإلى حد كبير الوجود المستقل إلى ما هو مادي، أي إلى اللاأنا كما يعزيه إلى ما هو نفسي، روحي، أي إلى الأنا، أن يسلم نفسه لمثل هذه الأوهام؟ حيث تظهر في هذه الحالة أهمية الحقيقة القائلة إن الأشياء، وبشكل مستقل عما إذا كانت عيني مفتوحتين، غالباً ما تظهر ثانية إما حيثما كانت أو في مكان آخر مستقل عن تفكيري، أهمية الحقيقة القائلة بأن هناك ارتباطاً وثيقاً ومحكم بقانون بين الأشياء المدرَكة »*

هذا دحض ناجح لنظريات المذعنين لـ « الإيمان بالوجود المستقل للأشياء أي بوجود العالم القائم لذاته. إلا أن بيتزولدت لا يمكث على مجده. فهو لا يُظهر أي اتجاه للمثالية التي كان قد تغلب عليها وينهي هذه المجادلات بمجادلات تجمع العمق المنطقي الجامح مع لسعة السخرية اللاذعة.

ويردف قائلاً: « بالطبع، لا يمكن للمثالي أن يكون مقتنعاً بخبرته بمفردها في الحقيقة، اللحظة التي يحياها هي كل ما هو أكيد منه. فلا ريب في أنه من المعلوم لديه أن العالم وتاريخ الإنسانية موجودَين » وأنه لا بد لشيء ما من التطور، وأنه هو نفسه كان ذات مرة طفلاً ثم نما جسدياً وعقلياً، وأنه عاش بالأمس - والأكثر من ذلك أنه كان يعايش لحظة مضت - لعل كل هذا هو وهم، أو فقط سلسلة من الأفكار عاشها في لحظة معينة أو فرضية بارعة صيغت من أجل هدف واحد هو تفسير ما هو مُدْرك في اللحظة الحاضرة بشكل منطقي - فقط حاول أن تبرهن له العكس! »** فمَن لا يريد أن يضيع في هذه المتاهة من الأشياء المنافية للعقل عليه بالتأكيد أن يعلم بأن الأشياء توجد بشكل مستقل عن انطباعاتنا عنها، أي ليس فقط من أجلنا، بل أيضاً في ذاتها

* ص.١٩٧-١٩٨

** ص.١٩٨.

هذا ما كان لا بد من البرهنة عليه. لكن إذا تمت البرهنة على النقيضة، فماذا بشأن الفرضية؟ وإذا كان العالم قائماً بذاته، إذا كان وجوده سابقاً لمجيء الإنسان، أي إذا لم يوجد فقط من أجلنا، كيف يمكن لبيتزولدت التصريح بأن العالم إنما قائم فقط من أجلنا؟ الآن نحن نعلم كيف يُرْهن على الفرضية ونقيضتها فقد ألفنا كلا طرفي التناقض، لكننا لا نجد أي مخرج من ذلك. فليس هناك حتى أية علامة على التركيب، كما أن عدم وجود مخرج لهو خزي مرير لمنطقنا بيد أنه يجب العثور على مخرج مهما كلف الأمر!.

٤

يقول بيتزولدت: «تنبثق كل الصعوبات لإدراك سلسلة العناصر ذات السمات البصرية واللمسية (مثل الأحمر والأزرق والمستدير والمستطيل والموشوري والمخروطي والصلب والناعم والخشن... الخ) على أنها موجودة خارج نطاق إدراكنا لها من الصعوبة التي نواجهها عند تحرير أنفسنا من مفهوم الكينونة المجردة وبانغماس أنفسنا بشكل كاف بفكرة الوجود النسبي. وحتى الآونة الأخيرة كان لفكرة بروتاغورا العظيمة فقط تأثير ليس على شيء من الأهمية. حتى هام Hume أخفق لأنه لم يستطع أن يجد سبيلاً إلى النسبية في المبدأ ففي أعماله (كما في أعمال هوبس Hobbes قبله) نجد فقط مبادىء غير فعالة للنسبية. وكان ماش وأڤيناريوس الوحيدين اللذين أعادا اكتشاف الحقيقة المدفونة في الأعماق وجعلاها العامل الأساسي في نظرتها العالمية»*

يجعلنا هذا المقطع نفهم أنه لا بد من العثور على مخرج من هذا التناقض الذي أضعنا به أنفسنا، وذلك باتجاه الفرضية وليس باتجاه نقيضتها كما يقوم العالم بشكل مستقل عنا، غير أنه لا بد من الاعتراف بهذا الوجود كوجود قائم بذاته. لا يوجد العالم فقط من أجلنا إلا أن عدم وجوده من أجلنا مماثل لوجوده فقط من أجلنا نحن نؤكد على النقيضة لكن فعلنا هذا ليس إلا من أجل تألق أكثر للفرضية. يا له من حل ذلك الذي يتضمنه المقطع الذي اقتطفناه من بيتزولدت. فأنت مخطىء إذا اعتقدت أنه حل غير ممكن؛ حيث أنك لست على معرفة وافية بالفلسفة الوضعية «الحديثة». أصغ

---

* ص.١٩٩–٢٠٠.

إلى بيىرولدت وهو يقول: «تخيّل أن شخصاً؟ واقفاً أمام شجرة تفاح مزهرة يراقبها ويصف لنا ما يشاهده فوصفه يتوافق مع ملاحظاتنا نحن. لنفترض أنه ابتعد عن الشجرة وأنه لم يعد يدركها فليس لهذا أدنى تأثير على إدراكنا الخاص للشجرة. فتظل الشجرة موجودة في نظرنا، وبذلك تكون مستقلة عن إدراك الشخص؟ زد على ذلك أنه بإهمال مفهوم المادة لا نعود نستطيع أن نميز بين إدراكنا وصورة الشجرة في إدراكنا، والجرء المدرك للشجرة ذاتها فعند الإدراك ندرك على الفور بأجزائه المدرَكة. فإذا افترضنا الآن أن الشخص أ يشبهنا تماماً من حيث المبدأ وأنه إنسان حساس ومفكر مثلنا، وأننا من حيث المبدأ نجد أنفسنا بالضبط في الوضع ذاته فيما يعلق بالشجرة، فنحن في ذات الوقت نفترض أيضاً وجود الشجرة بشكل مستقل عن إدراكنا الخاص بها؛ فتماماً كما استمر وجود الشجرة بعد ابتعاد الشخص أ عنها، سيستمر وجودها إذا ابتعدنا نحن أنفسنا عنها إلا أننا إذا أنكرنا هذا الوجود المستقل أو داهمنا الشك في ذلك، فإننا ننكر أيضاً أو نشك في وجود الآخرين. فطوال عدم عرمنا على فعل ذلك، لن يكون هناك إمكانية إنكار الوجود المستمر للأشياء حتى ولو لم نعد ندركها»*

يتوضح لك الآن كيف وصلت المباراة بين الفرضية ونقيضتها إلى آخر المطاف. كما تفهم أيضاً سبب انتهاء هذا الصراع لصالح الفرضية. فبإهمالنا لمفهوم المادة لا نعود نميز بين صورتنا في إدراك الشجرة والجزء المدرَك من هذه الشجرة. وقد آلت الازدواجية بين ما هو كائن بذاته وما هو كائن من أجلنا إلى نوع من الأحادية، حيث لا يمكن التفريق بين ما هو كائن بذاته وما هو كائن من أجلنا صحيح، فإن هذه الأحادية تؤثر بشكل قوي في الازدواجية المغرقة في الذاتية: ففي حال عدم تمييزنا بين ما هو كائن بذاته وما هو كائن في إدراكنا لا بد من توقع توقف وجود شجرة التفاح المزهرة حالما ندير ظهورنا لها، أي حالما نتوقف عن إدراكها على أية حال ستثبت صحة هذا فقط في حال نكراننا لوجود الآخرين أو، على الأقل، في حال تشككنا في ذلك. إلا أننا لا نرتكب هذا الخطأ على الإطلاق. تماماً على العكس! فبدون أي تردد نتخيل شخصاً أ يدرك بالنيابة عنا «شجرة تفاح مزهرة» بينما نحن ندير له ظهورنا وبما أن

---

* ص ٢٠٠.

الشجرة تظل في حيز إدراكه لها، يتبع ذلك أنها توجد بشكل مستقل عنا، مما يعني أننا بذلك نكون قد حافظنا على كافة الحقوق القانونية للنقيضة. لكن، من جهة ثانية، بما أن وجود الشجرة بشكل مستقل عنا ليس أكثر من وجودها في إدراك الشخص أ، أي وجودها فقط من «أجلنا فيتبع ذلك أنه ليس للشجرة كياناً قائماً بذاته. وبعبارة أخرى يتوضح أنه على الرغم من أن النقيضة تبدو وقد حافظت على كل حقوقها القانونية التي دافع عنها بيتزولدت بشكل متألق، إلا أن ربح المباراة كان من نصيب الفرضية وليس من نصيب النقيضة. فيالها من سهولة تم فيها حل هذه المسألة البالغة التعقيد! فكل ما كان مطلوباً هو استعمال الكلمة «نحن» في المناقشة ذاتها بمعنيين مختلفين: أولاً (في البرهنة على النقيضة) بمعنى ضمير المفرد للمتكلم، أي بدلاً من الضمير «أنا»، ومن ثم (واعتباراً من اللحظة التي ظهر بها الشخص أ للعيان) تستعمل بالمعنى الضيق للكلمة «نحن» ليس للدلالة فقط على شخص واحد بل على عدة أشخاص. Eins, zwei, drei, Geschwindigkeit ist keine Hexerei!

إلا أنه لا يهم مدى كون Geschwindigkeit كاتبنا مسلياً فسأعطي نفسي الحرية في تذكيره بالسؤال المروع الذي كان قد طرحه عند الدفاع عن نقيضته والذي كان قد استعمله كنبوت بطل من أبطال الماضي لهزم المثاليين: «كيف كان تطور الأنظمة ممكناً قبل تشكل العقل؟ ففي المثال الذي بين أيدينا يأخذ هذا السؤال الشكل التالي: «كيف كان نمو الأشجار (المزهرة) ممكناً قبل ظهور الشخص أ الذي ظل ينظر إلى إحداها على الأقل بينما أدرنا (نحن) وبيتزولدت ظهورنا لها؟» لعل هناك فقط جوابَيْن اثنين ممكنين لهذا السؤال المروع الجواب الأول هو أنه لم يكن هناك أية شجرة قبل ظهورنا نحن وظهور الشخص أ لهذا الجواب جانب سيىء إلى حد كبير لكونه مناقضاً لاستنتاجات علم الجيولوجيا أو، أدق من ذلك، لاستنتاجات الباليوفيتالوجيا إلا أنه، من جهة أخرى، لهذا الجواب حسنة عظيمة لكونه يتفق بشكل تام مع المبدأ الأساسي لكتاب بيتزولدت، أي أنه ما من عالم قائم لذاته، بل يوجد العالم فقط من أجلنا أما الجواب الثاني الممكن فهو ذو معنى مضاد بشكل مباشر للجواب الأول، إذ يقول أن الشجرة وجدت لتوها في وقت لم نكن قد وجدنا فيه «نحن». تم إثبات هذا الجواب بشكل كامل باستنتاجات الباليوفيتولوجيا إلا أنه يسبب لنا «نحن» كما يسبب لبيتزولدت هده الكآبة حيث - كبيت القهار - يتغلب على مذهب الفلسفة الوضعية

« الحديثة » بأكمله. لأنه إذا كانت الأشجار توجد بالفعل في الوقت الذي لم نكن نوجد فيه، فهذا يعني أن العالم لا يوجد فقط من أجلنا بل أيضاً من أجل نفسه.

وبشكل عرضي، إذا كنا على علم بالوجود المستقل للعالم فقط لإيماننا بوجود الآخرين فإننا نستمر بالوقوف بكلتا قدمينا على أديم « الظواهرية الخالصة ». إلا أنه بحسب اعتراف بيتزولدت نفسه فإن « الظواهرية الخالصة » ليست إلا واحدة من أنماط المثالية (راجع في الأعلى إشارة كاتبنا الراسحة بالازدراء إلى أوغست كونت Auguste Comte وميل Mill). لذلك كان لا بد من وضع بيتزولدت نفسه في عداد المثاليين إلا أن مثاليته لا تعترف بوجودها الخاص. وتخشى من جوهرها فهذه مثالية وضعية وغير واعية.

اعتُبرت هذه المثالية الوضعية أحدية لأنها تعتقد بأنها قد أهملت ازدواجية ما هو كائن بذاته وما هو كائن من أجلنا لكن ما هو المنهج المنطقي الذي تم عن طريقه « إهمال الازدواجية الخيالية؟ لقد تم ذلك عن طريق الاعتراف بأن وجود شجرة التفاح المزهرة بشكل مستقل عني ليس بوجودها فقط في إدراكي بل أيضاً في وجودها في إدراك « الشخص أ » وفي إدراك الآخرين. إلا أنها إذا وجدت في إدراك كلٍ من هؤلاء الأفراد، دون وجود أي كائن لذاته، فيجب أن يكون لها عدة موجودات كما نملك « نحن » أشخاص يراقبوننا فبدلاً من الأحدية نتوصل إلى شيء ما فيما يخص طبيعة المحاكاة التهكمية للتعددية. لكن، مرة أخرى، لا نلاحظ « نحن » « نقطة انعطاف الأحداث هذه، رغم أن مثاليتنا « نحن » ليست فقط صيغة بل غير مقصودة.

- ٥

ليس من دون أي سبب يقال: اعرف نفسك. فلمثالية بيتزولدت غير المقصودة مساوىء تميز المثالية بشكل عام. إلا أن بيتزولدت يضيف الى المساوىء التي تسم كل أصناف المثالية عيوباً ناشئة عن كون هذه المثالية غير مقصودة. فالمثالية المقصودة لا ترفض حل هذه المسألة الرئيسية لمجمل الفلسفة الحديثة، تلك المسألة المتعلقة بالعلاقة المشتركة للفاعل والمفعول، على الرغم من أن الحل الذي تطرحه هو حل سيء تتهرب مثالية بيتزولدت غير المقصودة من تمحص هذه المشكلة بحجة أن المسألة تفقد معناها

حالما ننكر مفهوم المادة إلا أنه فقط بسبب تهرب مثالية بيرولدت الغير مقصودة والتي تدّعي نفسها فلسفة وضعية حديثة أو واقعية، من معضلة العلاقة المتبادلة للفاعل والمفعول، تجعل المعضلة نفسها في مناقشات الذين تبعوه مسعور بها على النحو الغير متوقع والغير رسمي اطردها من الباب فستعود إليك من النافذة

في الحقيقة سيذكر القارىء أنه، بدعوة من بيترولدت، تخيّلنا الشخص أ أنه « يشبهنا تماماً من حيث المبدأ » وانه واقف بجانب شجرة تفاح مرهرة فعلنا هذا على أمل أن هذا الفتى سيخلصنا من الموقف الصعب الذي ألفينا عليه أنفسنا متسمرين في التناقص بين فرضية بيتزولدت ونقيضتها الآن نعلم أنه بأخذه بيدنا مباشرة إلى مضمار المثالية التي كنا نحن وبيترولدت ندحضها بكل مقدرتنا إنما قدم لنا خدمة مشكوك بها كثيراً إلا أن هذا لم يطرح بأية وسيلة الكآبة التي سببها لنا بظهوره « بجانب شجرة التفاح فظهوره البريء ظاهرياً هناك يعني، في الحقيقة، أننا كنا بشكل غير متوقع نواجه السؤال نفسه الذي كنا نحن وبيتزولدت نحاول التملص مه فيما يخص العلاقات المشتركة للفاعل والمفعول فقد برهن لنا ظهوره أن المعضلات الفلسفية الجادة توجد، كالأشياء، بشكل مستقل تماماً عما إذا كان الناس يرغبون في التفكير بها أو لا يرغبون.

يشبهنا الشخص أ تماماً من حيث المبدأ؛ فهو مثلنا إنسان حساس ومفكر هذا رائع، لكن الواحد ما يتساءل: هو يوجد فقط « من أجلنا » أم يوجد أيضاً « لذاته »؟ للإجابة على هذا السؤال، دعنا نفترض للحظة أن الشخص أ يوجد فقط في مخيلتنا (لم تأت دعوة بيتزولدت لتخيل الشخص أ صدفة) في هذه الحالة، للشخص أ فقط كيان « من أجلنا » وأي كيان موجود لذاته غريب بالنسبة له. فليس لديه إطلاقاً أي تشابه لأي نوع من المادة. هذا أيضاً حسن. إلا أن السيء في الأمر هو أنه في هذه الحادثة لا يعطينا ظهوره (في مخيلتنا) حتى ذلك الحل الخادع للتناقض الذي يعذبنا والذي تأمل كاتبنا في العثور عليه في اختراعه لهذا الفتى؛ لأنه في هذه الحالة يوجد الشخص أ بشكل حقيقي بالنسبة لنا، لكن بشكل مستقل عنا إلا أن الأسوأ في الأمر هو أنه إذا كان كل « الناس »، كالفتى أ، موجودين فقط في مخيلتنا، فسيدل ذلك على أننا أنانيين لا أمل في شفائنا؛ وعندها ليس لنا أدنى حق، منطقياً، للإيمان بوجود الأناس الآخرين (أي وجودهم الحقيقي، وليس كونهم نتاج مخيلتنا) طبعاً، حتى بيرولدت نفسه لن يحلم

بالموافقة على أنه بإمكان الأنانية حل أية مشكلة في الفلسفة أو تمثيل أي شيء غير التهكم بالفلسفة.

يبقى علينا الآن افتراض أن الفتى أ لا يوجد فقط في مخيلتنا لكننا بصياغة هذه الفرضية تتبادر إلى ذهننا النتائج المجزنة التي تمخضت عن ازدواجية تلك الكلمة الصغيرة «نحن» عندما استعملها بيتزولدت. لذا نفضل بادىء ذي بدء التوصل إلى اتفاق على المصطلحات الفنية.

فكلمة «نحن» هنا تدل على كل الناس ما خلا الفتى أ فالافتراض بعدم وجود الشخص أ فقط في مخيلتنا يعني أنه يمكن وجوده حتى ولو لم يكن لدينا أية فكرة عنه. هل نحن مخولين لصياغة هذه الفرضية؟ لسنا فقط مخولين بل نحن مجبرين على صياغتها لأنه، كما رأينا، يتعذر بشكل تام الدفاع عن الفرضية المضادة. لكن ما نتيجة كوننا الآن قادرين على صياغة هذه الفرضية؟ النتيجة هي أنه ليس للفتى أ كيان «من أجلنا وحسب، بل أيضاً كيان «لذاته هو

وبذلك فالمشكلة محلولة لكن بطريقة مختلفة تماماً عن تلك التي رسمها بيبزولدت! حيث بحث عن حل ينبثق عن فكرة عدم إمكانية وجود الكيان القائم لذاته. لقد اتضح أن هذه المشكلة يمكن حلها - من دون اللجوء إلى ما هو مناف للعقل في نظرية «Solipsism» الأنا - فقط بالاستنادِ إلى فكرة ضرورة الافتراض بالكيان القائم لذاته. وبعبارة أخرى، إذا كنت تبغي العثور على الحقيقة، عليك ان تتابع ذلك في الاتجاه المعاكس لما حيث يدعوك بيتزولدت «اليقيني

سحفظ ذلك في ذهننا؛ لكن دعنا الآن نتابع، ما هو بالضبط ذلك الكائن لذاته الذي أُرغمنا على معرفته رغم مناقشات كاتبنا؟ على من ينطبق؟ في الحقيقة ينطبق علي وعليك وعلى الشخص أ الذي، برأي بيتزولدت، ما هو إلا إنسان حساس ومفكر مثلنا تماماً وأخيراً ينطبق على كافة الناس الآن قل لي هل أمثل أنا وأنت وكافة الناس شيئاً ما لا يمكن للمعرفة التوصل إليه؟ لا يبدو ذلك. لماذا إذن اعتقد بيبرولدت أن الكائن لذاته هي سمة مادة مجهولة فقط؟ لقد اعتقد ذلك فقط لكون مفهومه عن الكائن ذاته خاطئاً فهو يريدنا أن نعتقد أنه إنسان يقيني بالمعنى الأحدث، إلا أنه يظهر في الحقيقة أنه إنسان مثالي يتشبث بما هو مهمل كلياً وبنظرية

الإدراك المفلسة بشكل تام. يبدو هذا غير محتمل لأن الفلاسفة الذين ينتمون إلى مدرسة بيتزولدت كانوا يصرخون بصوت أجش عن فلسفتهم الوضعية. فقد كان لهم تقييمهم الخاص، مما كان يعتبر طيشاً إلى حد كبير

لقد افترضنا أن الشخص أ يوجد، رغم الحقيقة أنه لم يكن للبقية الباقية من البشر أي مفهوم أكثر وضوحاً عنه. لكن لنفترض أننا اكتشفنا في الآخر أنه يوجد بالفعل، فكنتيجة لذلك يكون قد بدأ يوجد «من أجلنا هل لدينا أي سبب للاعتقاد بأنه بسبب ذلك لم يعد يوجد لذاته؟ كلا، بما أن اكتشاف وجود الفتى أ لا يعني تدميره. إذا كان الأمر هكذا فإنه يتضح أن فتانا يوجد الآن بشكل ازدواجي: ١) لذاته. ٢) لنا ففي اللحظة الأولى هو شيء لذاته، وفي اللحظة الثانية هو ظاهرة. لا يمكن أن يكون غير ذلك. فكل شيء أؤكده هنا فيما يخص الشخص أ، أؤكده أيضاً فيما يخصك أنت أيها القارىء فبالبدء توجد أنت لنفسك، وثانياً لي، أي في مخيلتي. هل أنا مصيب؟ ربما، فإذا كنت «يقينياً بالمعنى الأحدث فستجد توكيدي ميتافيزيقياً وستقول لي إن هذه الازدواجية غير ضرورية؟ لعلك ستطلب مني أن أنكر كيانك القائم لذاته وأعترف أنك توجد فقط لي، أي في مخيلتي؟ أقول مسبقاً أي لن أوافق على هذا مطلقاً لأنني إن فعلت فسأصل إلى نظرية الأنا التي أنبذها أنا وبيتزولدت بلا تردد

ماذا يعني كل هذا؟ هذا يعني بكل بساطة أن بيتزولدت واقع بشكل ميئوس منه في جملة تناقضات وأن «فلسفته الوضعية» - التي وعدت بشكل أساسي أن تهمل مسألة العلاقة المشتركة للفاعل والمفعول - كانت قد صادفت تماماً دون توقع هذه المسألة الهامة وحطمت نفسها إلى فتات.

- ٦

الآن أدعو القارىء إلى تذكر مجادلات كاتبنا التي استعملها للدفاع عن فرضيته. هذا الاستنتاج الذي يعتقد بيتزولدت أنه لا يمكن دحضه والذي يُرجع إليه تقريباً كل صفحة من صفحات كتابه، يبرهن في الحقيقة أنه هو نفسه لم يظهر بعد في مجال نظرية الإدراك المهمَلة والسكولاستية التامة.

فبالنسبة لأولئك الذين تخلصوا من هذه النظرية السكولاستية مثل الماديين الذين أبدى لهم بيتزولدت كل ازدراء دون أدنى مسوغ - ليست المسألة متعلقة بما إذا

كان الشيء ليبقى بعد تحليله إلى خصائصه. فحسب مذهبهم، إنه لمن السخف تماماً طرح السؤال بتلك الطريقة. فخاصة الشيء ما هي إلا جزءاً مكوناً له؛ ويمكن التأكد من ذلك بسهولة إذا أخذنا مثلاً شيئاً معروفاً كالماء فإذا ما حللنا الماء إلى عناصره نحصل على الأوكسجين والهيدروجين. هذان العنصران هما جزءان مركبان للماء لكن هل يمكن تسميتهما « خاصتان »؟ حقاً يمكن اغتفار ذلك فقط من قبَل Poprishchin غوغول.

ماذا نقصد عند إشارتنا إلى خصائص شيء ما؟ فنحن الماديين نصف الخصائص - أو لنستعمل تسمية أعم، وفي هذه الحالة، تسمية أدق « صفة الشيء المميزة » - كقدرة الشيء على تعديل نفسه بطريقة معينة وفي ظروف معينة وإحداث تعديلات مقابلة في أشياء أخرى مرتبطة بها بطريقة أو أخرى؛ فمثلاً يتجمد الماء في درجة الصفر المئوية. فالقدرة على التجمد في درجة الحرارة المذكورة هي بلا ريب إحدى الصفات المميزة للماء زد على ذلك أنه تتمخض عن ملامسة الماء المتجمد (الجليد) لجسم الإنسان جملة تغيرات في حالة الجسم تؤدي باستمرار إلى المرض، مثل الالتهاب. فلا بد من النظر لمقدرة الجليد هذه على إحداث عواقب معينة في جسم الإنسان عند الملامسة المستمرة تقريباً على أنها أيضاً صفة مميزة للجليد هذه التغيرات الطارئة على حالة الجسم والناجمة عن ملامسة الجليد تكون مرفقة بإحساس بالبرد. فمقدرة الجليد على توليد هذا الإحساس هي أيضاً صفته المميزة. فبرأي بيتزولدت، كل الصفات المميزة لكافة الأجسام قابلة للتحول إلى أحاسيس. يعود اعتقاده هذا، كما نعلم، إلى اتخاذه وجهة نظر المثالية على الرغم من خوفه من الاعتراف بها إما لنفسه أو للآخرين. ففي الحقيقة ما الإحساس إلا الجانب الشخصي من العملية التي تبدأ في حال بدء تأثير جسم معين - كالجليد مثلاً - في جسم آخر وفي نظام معين، مثل جسم الإنسان. فعلى امتداد وقت طويل فيما مضى ظل المثاليون يطورون الاقتراح المعاكس للماديين والقائل بأن الإنسان مرود فقط بجملة أحاسيس وأفكار، لذا لا يمكن له معرفة أي شيء غير هذه الأحاسيس والأفكار بينما تكون الأشياء الكائنة لذاتها والتي برأي الماديين هي سبب الأحاسيس بعيدة عن توصل المعرفة. ينظر المثاليون إلى هذا الافتراض على أنه ذو أهمية عظمى على أي حال، لا يمكن لهذا الافتراض أن يصمد أمام أضعف نفس للنقد الغنوسيولوجي الجاد ما المقصود بمعرفة شيء معين؟ المقصود بذلك أنه على الإنسان الحصول على فكرة صحيحة عن صفاته المميزة. هذه الفكرة عن خصائصه

ترتكز دائماً على الأحاسيس التي نشعر بها عند خضوعنا لتأثيرها فالمعرفة، كالإحساس، دائماً ذاتية لأن عملية الإدراك ليست أكثر من عملية تشكيل فكرة معينة عن الموضوع وعلى الإنسان أن يكون على قدر كبير من البساطة في الأمور الفلسفية ليؤمن بأن اكتشاف ما هو مستلزم بمفهوم المعرفة نفسه هو إظهار غنوسيولوجي بالغ الأهمية. فإعادة القول بأن معرفتنا ذاتية ما هو إلا حشو فقط. ليس السؤال متعلق بما إذا كانت المعرفة ذاتية، أي ذاتية الوضوح، بل: هل يمكن للمعرفة أن تكون حقيقية؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن لخصائص شيء ما المتشكلة في الموضوع أن تتوافق، أي لا أن تتناقض مع خصائصها الحقيقية؟ ينتج عن هذا السؤال شيء من الصعوبة عندما نتذكر أن أفكارنا عن شيء ما تخلق على أساس الأحاسيس التي نشعر بها حينما نغدو على اتصال بها بشكل أو بآخر فبالاستناد إلى اتصالنا السابق بالشيء قد يتثنى لنا تشكيل فكرة عن خصائص هذا الشيء التي لا تتطابق مع الواقع؛ وفي هذه الحالة سنشعر سابقاً أو لاحقاً بنقصان التطابق عندما نصبح ثانية على اتصال بهذا الشيء لذا فإذا اعتقدنا بعدم قابلية الماء على التصلب - ليس لدى قاطني المناطق الاستوائية الهمجيين أية فكرة عن هذه الخاصية للماء - فسندرك خطأنا في الفرصة الأولى التي يتاح لنا فيها مشاهدة ماء يتجمد التجربة هي الحَكَم الذي يقرر في الآخر ما إذا كانت الفكرة عن شيء ما المتشكلة في فكر الفاعل تتوافق مع خصائص هذا الشيء يتطلب الحَكَم في بعض الأحيان وقتاً طويلاً لحل مسألة أو أخرى من المسائل التي لا تحصى من هذا النوع. ففي بعض الأحيان يكون الشيخ العجوز بطيئاً بشكل يدعو للسخط؛ لكن إجمالاً كلما كبر حَكَمُنا أكثر كلما ازداد عيبه هذا أضف إلى ذلك أنه، بغض الطرف عن المدة التي يحتاجها للوصول إلى الحقيقة، عليه أن يكون معروفاً بكونه حَكَماً يمكن الاعتماد عليه بشكل كلي. فلو كانت مفاهيم الفاعل، لنفترض مفاهيم صديقنا الشخص أ، عن العالم المحيط به لا تتطابق حتى مع جزء من الخصائص الحقيقية للعالم فلا يمكن له أبداً أن يكون موجوداً؛ لا بد له من أن يهلك في الكفاح من أجل الوجود بنفس الطريقة التي هلكت بها كل الأنظمة المتنافرة الأخرى. لذا فإن الحقيقة القائلة بأن الفاعلين موجودون، أي موجودون حقيقة وليس في عقول بعض المتفلسفين وغيرهم - هي كقولنا بأن معرفتهم ليست فقط ذاتية، بل أيضاً حقيقية على الأقل جزئياً؛ أو بعبارة أخرى تتطابق على الأقل بشكل جزئي مع الخصائص الحقيقية للعالم. يمكن

التعبير عن هذه الفكرة بشكل آخر إن الحقيقة القائلة بأنه هناك مفكرين يعلنون أن تعذر معرفة العالم الخارجي، أي العالم الموجود خارج نطاق الأحاسيس، كفيل بمعرفتنا لهذا العالم. وبحيرة تامة من أمره فيما يتعلق بهذه المسألة، قرر بيتزولدت المتربي على التحيزات المثالية أنه إذا كان الفاعل مزوداً فقط بأحاسيس فلن يكون هناك إطلاقاً أي داعٍ لافتراض أي وجود لأي مسبب خارجي لهذه الأحاسيس. فقد أنكر وجود الأشياء لذاتها إلا أنه بعد إنكاره هذا اعترف، كما رأينا، بوجود «الآخرين». وباعترافه بوجود الآخرين اعترف بوجود الأشياء لذاتها لأن كل إنسان، كما رأينا، هو إنسان بذاته (وبالتالي شيء) وفي الوقت نفسه إنسان (وبالتالي شيء) لغيره، أي لأخيه الإنسان ليس هنا أية ازدواجية من أي نوع، ولا حتى ازدواجية غير ضرورية لأنه منذ أن قدم الآخرون إلى الوجود، ولا واحد منهم على حد علمنا، ضاعف نفسه لوجوده ليس فقط لذاته (وككائن واعٍ من أجل نفسه) بل فقط من أجل الآخرين فإذا كان بيتزولدت قد أغرق نفسه في غمرة التناقضات، فإن ذلك يعود بالضبط إلى عدم معرفته بأي شيء عن النظرية المادية للإدراك. فقد عرف فقط أن الغنوسيولوجيا المثالية التي تزعم بأن المعرفة تستند إلى الأحاسيس ليست معرفة حقيقية بما أنها لا تظهر لنا بالافتراض الطبيعة الحقيقية للأشياء بل تخبرنا فقط عن مظاهرها الخارجية. فقد كان بسيطاً كفاية لتعقيد بأن كل المفكرين الذين يعلمون بوجود الأشياء لذاتها لا بد لهم من الموافقة بين بعضهم البعض على «أن السمع والبصر وكافة الحواس بشكل عام هي التي تسحضر أمامنا صورة زائفة عن العالم وأنها هي سبب كل علة». فبالتشبث بالاقتناع الخاطىء تماماً بأن الأشياء المقسمة بكونها موجودة لذاتها لا يمكن إدراكها بالحواس الخارجية («بل على العكس يقوم المظهر المدرك بالحواس بإخفائها عنا») رفع سلاحه ضد مذهب الكينونة القائمة بذاتها، جاعلاً من التناحر مع هذا المذهب المهمة الأساسية للفلسفة. أيها القارىء، بعد كل ما تقدم ذكره أعلاه عن كوننا أنا وأنت موجودين لذاتنا، لا أجد من الضروري البرهنة على أن بيتزولدت كان مخطئاً في إرجاع المكافحة من أجل العثور على عالم خيالي مجرد، وفي اعتقاده بنوع معين من الكيان المجرد، بنوع معين من الحقيقة المجردة غير المعتمدة على أي شيء ذاتي، إلى كل المفكرين الذين اعترفوا بهذه الكينونة. فهذا الخطأ الفادح غير الموفق للغاية في نتائجه، ينبثق من الحقيقة القائلة إن استيعاب بيتزولدت، كما أشرت مسبقاً، لنظرية الإدراك

المادية كان ضئيلاً جداً؛ فقد عرف فقط الغنوسيولوجيا المثالية التي، في الحقيقة، ارتكبت من وقت إلى آخر - على سبيل المثال، في شخص أفلاطون Plato - كل الأخطاء التي يشير إليها هو نفسه. وبسبب معرفته الضئيلة جداً فقط للنظرية المادية المتعلقة بالمعرفة، التي كانت قد اكتسبت شكلاً منظّماً في أعمال فورباخ Feuerbach، التفت إلى بروتاغورا الذي كُتب لمبدئه المعروف «الإنسان مقياس كل الأشياء النجاح لبساطة هذا المبدأ ووضوحه الخادعين. لكننا نعلم لتوّنا أنه لم يُقدَّر لافتراض بروتاغورا هذا إنقاذ كاتبنا من متاهة التناقضات المستعصية الحل والمضحكة للغاية.

- ٧ -

ففي وصفه لفلسفة بارمينيدس Parmenides يلقي بيتزولدت اللوم على هذه الفلسفة لعدم أخذها بعين الاعتبار السؤال المتعلق «بما إذا كان عالم المظاهر، الموجود في النهاية بطريقة معينة والمضبوط بقوانين، متصلاً بالعالم الحقيقي ذي الكيان الخاص، وكيفية هذا الاتصال»* ويضيف كاتبنا أن الذي لم يفكر على نحو شكلي سينظر إلى هذا السؤال على أنه ذو أهمية عظمى. إنه لمن دواعي سروري أن أكون قادراً على موافقة بيتزولدت فقط فيما يتعلق بهذه النقطة. في الحقيقة هذا السؤال هو واحد من الأسئلة ذات الأهمية الأساسية. إلا أنه لمن المؤسف، كما رأينا، أن لا يكون بيتزولدت نفسه فقط غير قادر على التغلب على هذا السؤال، بل غير قادر حتى على فهمه. حتى أنه لم يخطر له على بال أن أحاسيس وأفكار الإنسان يمكن أن تتعلق بالعالم الخارجي بطريقة محكمة بقوانين. ولن أذهب بعيداً في القول بأن بيتزولدت لم يتمكن حتى من فهم هذا السؤال لأن عقله كان كتلك «العقول التي تفكر على نحو شكلي». بالطبع يتميز عقله بشكلية غريبة، إلا أن الأمر لا يتوقف عند ذلك؛ فبالإضافة إلى ذلك لم يحصل عقل بيتزولدت على المعلومات الصحيحة. فبشكل لا واع تماماً، ظل بيترولدت تحت تأثير النظرية المادية المتعلقة بالمعرفة حتى في أثناء ثورته عليها وبسبب تأثره فحسب بهذه النظرية استطاع المحافظة على الاعتقاد بأنه إذا لم يكن العالم يوجد فقط «من أجلنا بل أيضاً «لذاته»، عندها فإن «كيانه لذاته» هو بعيد عن منال حواسنا الخارجية.

---

* ص.٨٥.

هذا تماماً الاعتقاد ذاته الذي يوبّخ بيتزولدت بارمينيدس على تأييده، أي الاعتقاد بعدم وجود أية علاقة مطابقة للقانون بين الكينونة «ذاتها» والكينونة «من أجلنا» فبالتشبث بهذا الاعتقاد، ميز بشكل طبيعي الازدواجية بينما في الحقيقة لم يكن هناك أية ازدواجية. وللتخلص من هذه الازدواجية الوهمية وفقدان المعرفة بالنظرية المتعلقة بالإدراك، لم يسطع التفكير بشيء أفضل من نكران «الكيان القائم لذاته». وكان هذا معادلا للتسوية مع الازدواجية. فكانت نقطة الاختلاف الوحيدة هي استبدال نظرية مثالية خاصة بالإدراك بأخرى تقل عنها إقناعاً وتفوقها تناقضاً لقد أراد أن يتقدم إلى الأمام إلا أنه عوضاً عن ذلك تراجع إلى الوراء، وكان مسروراً للغاية بنفسه ومتصوراً أنه بتراجعه بشكل فعلي حل أصعب مسألة فلسفية هي «لشيء ولكل شيء فكل المجادلات التي طورها بيتزولدت للدفاع عن نظريته كانت مركبة على افتراض مأخوذ عن المثاليين، أي أنه لا يمكن الوصول إلى «الكيان القائم لذاته» عن طريق الحواس الخارجية. فكلما كرر هذا الافتراض كلما ظهرت بشكل جلي القرابة بين الفلسفة الوضعية «الحديثة» والمثالية بأنقى أشكالها فصحيح أن بيتزولدت كان يخاف من الاعتراف بهذه القرابة، إلا أن الخوف ليس سبباً ولا حتى ظرفاً مخففاً فبانقلاب المثالية إلى مثالية جبانة لا تتوقف عن كونها مثالية.

ويتضح بشكل عرضي في المقطع التالي من كتاب بيتزولدت مقدار ضآلة معرفته بالمذهب المادي. وفي تنويهه إلى أن «المحافظة فقط على المادة الروحية» التي تعد سمة من سمات الروحانية غير ممكنة تجريبياً ومنطقياً، يتابع قائلاً: «ليست الأمور أفضل بالانحدار المادي المقابل، بإهمال المادة الروحية لصالح المادة وللتأكيد على أن إدراك اللون والصوت والألم ومفاهيم الإخلاص والشجاعة والعلم والحرب مماثلة لعملية الحركة داخل العقل وأن هذه الأحاسيس هي نفس هذه الحركة وليست فقط مسببة لها، لا يحتمل تماماً كالتأكيد على أن العالم هو مجرد فكرة، شيء ما دون توسع»*

فإذا ما سألنا كاتبنا عند أي مادي بالضبط وفي أي عمل جرى التأكيد على أن الإدراك والفكر مماثلين للحركة داخل العقل فسنجد كاتبنا نفسه واقعاً في ورطة حقيقية. صحيح، فبعد صفحتين يذكر أن هوبز Hobbes «بشكل ظاهر ينكر كون

* ص. ١٦٢-١٦٣.

الظواهر الروحية غير مادية.»؛ إلا أن هذه الإشارة في غير محلها فقد نظر هوبز إلى العمليات الروحية على أنها الأحوال الداخلية للأمر في حركة وبالطبع منظمة بشكل ملائم. وكل من يأتِ إلى معضلة قراءة كتبه سيتأكد من ذلك بنفسه. فلو ذكر بيتزولدت المثل المعروف: «الفكر هو أمر في حركة لأثبت براءته التامة بشكل واضح إلا أنه، أولاً جرت صياغة هذه العبارة من قِبَل إنسان كان دون مواربة ذا نفوذ في مسائل الفلسفة المادية. ولن يتم العثور على تأكيد مشابه لذلك في أعمال أي واحد من الماديين الكلاسيكيين في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ثانياً، حتى هذه العبارة غير الملائمة لم تقرر ماهية الفكر والحركة إلا أن هذه الحركة هي حالة تفكير ضرورية وملائمة ثالثاً، كيف لا يفهم بيتزولدت نفسه أنه لا يمكن سلخ جلد الثور مرتين وأنه باستنكاره للماديين من أجل الازدواجية لتمييزهم «الكينونة لذاتها من «الكينونة في الإدراك» لم يكن لديه أدنى سبب منطقي لاتهامهم في الوقت نفسه بجعلهم هذين المفهومين متماثلين؟ رابعاً، «إلى ماذا تحتاج الاطلاعات للإدراك حين تتلوى أنت وتومىء في المرآة؟». فمَنْ كان مخطئاً في مماثلته بين الإحساس والحركة - أو على وجه أدق في مطابقته بين الحركة والإحساس - فهذه بالضبط هي «الفلسفة الوضعية» الحديثة لماخ وأفيناريوس وبيتزولدت. فلوم الماديين لمطابقتهم الإحساس والفكر مع الحركة هو فرض «مذهب المطابقة» عليهم، ذلك المذهب الذي عرض فورباخ إفلاسه بشكل جيد؛ كما برهن فورباخ أيضاً على أن هذا المذهب هو عنصر مركّب ضروري «لفلسفة» المثالي.

ولإكمال كل شيء، يعتقد بيتزولدت نفسه أنه من الضروري إدراج هؤلاء العلماء في صف الماديين «الذين ينظرون إلى الخبرات الروحية على أنها نتاجاً أو وظائف فيزيولوجية للتركيب المادي حتى من دون مطابقتهم مع الظواهر المادية»* لكن إذا كان هذا صحيحاً فلماذا «تخفف لهجة» الاتهام الذي قذفت به المادية «لإهمالها المادة الروحية لصالح ما هو مادي؟» بسبب القصور عن فهم ما كان الماديون يتحدثون عنه فقط.

يصحح بيتزولدت نفسه قائلاً: «سيكون حتى من الأفضل تحديد لباب المشكلة

---

* ص.١٦٥.

كالآتي. فإذا طبّقت الأفكار والمفاهيم الأساسية التي جرى تطويرها لشرح ووصف الظواهر الطبيعية على شرح ووصف العمليات الروحية فنحن إذن أمام المادية »*

إلا أن تصحيحه هذا يجعل الأمور أشد سوءاً فإذا لم يكن بالإمكان وصف وشرح الظواهر الروحية بواسطة الأفكار أو المفاهيم التي جرى تطويرها لشرح ووصف الظواهر الطبيعية، فالازدواجيون إذن على حق بما أن الظواهر الطبيعية، أولاً، والظواهر الروحية ثانياً غير متضمنة في الأولى التي تقدم ذكرها وبإيجاز فلدينا ازدواجية الطبيعة والروح. فهذه «أحدية» رائعة ترسو بشكل متكرر وغير إرادي في مجال «الأفكار أو المفاهيم» التي تسم الازدواجية! لكن لنفترض أن بيتزولدت فقط يعبر عن نفسه بشكل سيىء، وأنه عندما يتكلم عن الظواهر الطبيعية فإنه يفكر في الحركة بالمعنى الصحيح للكلمة. عندها يبرز السؤال التالي: من هو الممثل البارز للمادية الذي كان قد شرح ووصف الظواهر الروحية بالاستناد إلى الأفكار أو المفاهيم التي جرى تطويرها لشرح أو وصف الحركة؟ إن أحداً من الماديين في العصور الحديثة لم يقم بذلك. فقد أجمع جميع الماديين الأولين في هذه العصور على أن الظواهر الروحية والحركة هما جانبين اثنين من جوانب العملية ذاتها التي تتم في الجسم المنظم (تابعة بالطبع للطبيعة). يمكن للإنسان أن يوافق أو لا يوافق على هذا إلا أنه لا يمكن إلا معرفة أنه، من دون ارتكاب أي إجحاف فاضح، ليس هناك ثمة مطابقة بين سلسلة من الظواهر وأخرى ولا ثمة اعتراف أنه من الممكن شرح أو وصف سلسلة من الظواهر عن طريق أفكار أو مفاهيم جرى تطويرها لشرح أو وصف سلسلة أخرى. أتى تعريف بيتزولدت للمادية خاطئاً لأن معرفته بها كانت خاطئة. لذلك فليس من العجب أن يرتكب أخطاء مضحكة كلما عمد إلى نقدها

- ٨ -

لم يكن لدى بيتزولدت مسوغاً أفضل للوم الذي يوجهه إلى سبينوزا، فيقول: «يفهم سبينوزا كلتا المادتين ليس كحصيلة لخلق الله، بل كجوانب لكيانه. فليس لله قدرة على التفكير وحسب، بل أيضاً قدرة على الانتشار؛ وليس له روح فقط، بل وجسد أيضاً؛

---

* المرجع السابق.

فهو يشبه الطبيعة، التي تعني بالنسبة لسبينوزا العالم. تشير وحدة الوجود هذه إلى التقليل من شأن قوة مفهوم الله المجسَّم أو ربما إهمال هذه القوة بشكل تام، إلا أنها تترك جانباً المشكلة الرئيسية لنظرية الإدراك؛ لأنه إذا لم يكن الأمر والروح بالنسبة لفيلسوفنا مادتَين متميزتين حقيقة، بل فقط ستين لمادة الله الوحيدة، لكان ذلك بالنسبة لمشكلتنا مجرد إعادة تسمية للمفاهيم القديمة. لكننا ما زلنا لا نعلم كيف تنبعث العمليات الروحية اللامادية من العمليات العقلية المادية والعكس بالعكس، أو كيف تتوطد العلاقات المطابقة للقانون بين هذه الجوانب التي، حتى في نظر سبينوزا، ليس بينها شيء مشترك؛ ومن أجل إيضاح كل ذلك فإنه أمر لا يدعو للأهمية ما إذا كان يطلق على هذه الأشياء مواد أو خصائص »*

كلا، ليس هذا أمراً غير مهم بل على العكس. فالاختلاف في التسمية لا أهمية له فقط حيث لا تكون هذه التسمية مرفقة باختلاف في المفهوم المقابل. إلا أن التسمية الجديدة، برأي سبينوزا، تعني المفهوم الجديد. وبإهماله لمذهب المادتين طرح سبينوزا من مجال الفلسفة تلك الازدواجية التي كان ديكارت قد أعطاها نصيباً كبيراً من الاهتام والتي يصرف لها مثالي نصيباً كبيراً من اهتمامه، والتي تشكل، بحسب رأي بيتزولدت (رأي يمكن تبريره هذه المرة)، إحدى أكبر أخطاء الفكر الإنساني. أضف إلى ذلك أنه من الغريب لوم سبينوزا لعدم شرحه كيف تؤول العمليات العقلية المادية إلى انبعاث العمليات الروحية اللامادية. ألم يذكر صاحب كتاب **الأخلاق** بصراحة أن الضرب الأول من العمليات لا يسبب الضرب الثاني، بل فقط يبلغها يقول سبينوزا «ليس الروح والجسد إلا شيئاً » واحداً مدركاً تارة تحت سمة الفكر وتارة تحت سمة التوسع»** خذ مجموعة من كلمات سبينوزا هذه وانظر فيما إذا كان هناك ولو ذرة معنى في السؤال المتعلق بكيفية تسبيب العمليات المادية للعمليات الروحية، فستلقى أن هذا السؤال يخلو تماماً من أي معنى. فليست سمة الفكر حصيلة سمة التوسع، بل فقط الجانب المعاكس «للشيء ذاته»، للعملية ذاتها فلوم بيتزولدت لسبينوزا يعادل إلقاء لومه على هذا اليهودي اللامع لعدم شرحه لكيف يمكن العملية نفسها المدرَكة من زاوية

* ص.١٤١.

** ص. Spiroza, Ethics, St. Petersburg, 1894 p.121.

خصائص متباينة، أن تقدم نفسها بشكل مختلف تماماً؛ فسبينوزا لم يشرح هذا أبداً فكانت الحقيقة القائلة بأن التوسع والفكر هما بالضرورة سمتان اثنتان لمادة واحدة، بالنسبة له حقيقة راسخة، مما يوضح عدة حقائق أخرى إلا أنها ليست في ذاتها خاضعة للتوضيح ومما يلفت النظر هو أن بيتزولدت نفسه يعزو إلى سبينوزا إهمال «ما يسمى بتفاعل الروح والجسد فيقول بيتزولدت أنه بتخلص سبينوزا من هذا التفاعل مهد السبيل إلى رؤى أكثر حداثة»* لكن بالتأكيد لا بد من توضيح أنه لو كان سبينوزا قد عرف تفاعل الجسد والروح لاستطاع فقط افتراض سؤال كيفية انبعاث العمليات الروحية اللامادية من العمليات العقلية المادية. فيلوم بيترولدت سبينوزا لعدم معالجته لهذه المشكلة وفي آن واحد يثني عليه لدحضه تفاعل الجسد والروح. فيالها من قوة مطق مدهشة!.

يكره بيتزولدت «الفكرة التي نجدها في أعمال سبينوزا والتي أطلق عليها ليبنيز Leibniz فيما بعد اسم: الانسجام المسبق التوطد»** في الحقيقة ازدرى جميع اللاهوتيين في كل الأصقاع سبينوزا، أو لنستعمل عبارة ليسينغ **Lessing** «كالكلب الميت»، لأنه لم يفسح مجالاً في فلسفته لأي كائن يمكن له أن يوطد «الانسجام». ويطلق بيتزولدت على مذهب سبينوزا، فيما يتعلق بالعلاقة المتبادلة للفكر والتوسع، اسم مذهب الانسجام المسبق التوطد. «لذا تنساب سلسلتان من العمليات المستقلة بشكل كامل جنباً إلى جنب... عندما تحدث ظاهرة مادية ستحدث معها الظاهرة الروحية التي أظهرت نفسها فيما سبق معها والعكس بالعكس». حسناً، أليس هذا صحيحاً؟ هل هذا ابتكار «ميتافيزيقي» من قبل سبينوزا؟ فشرب الإنسان لزجاجة فودكا هي «ظاهرة مادية»؛ واستيلاء الشرب عليه وحضور كل الأشياء السخيفة على باله هي «ظاهرة روحية». «فيرافق حدوث الظاهرة المادية حدوث الظاهرة الروحية التي ظهرت مسبقاً معها» بالتأكيد كل واحد يعلم ذلك؟ لكن ما المقصود بعبارة «والعكس بالعكس» التي يضيفها بيتزولدت إلى الجملة التي كنتُ قد اقتطفتها؟ لا بد من الاعتراف بأن معاني هذه الكلمات خارجة عن نطاق معرفتي. لا بد لنا من النظر

---

* ص ١٤١

** ص.١٤٢.

إلى مثال الرجل السكير على هذه الشاكلة: غدا الرجل سكيراً ووجدت الزجاجة فارغة بأكملها؛ وإلا كانت العبارة «والعكس بالعكس» من دون معنى. لكن مهما كان ذلك، فهناك حقيقة مؤداها أن العلاقات المطابقة للقانون توجد بين الظواهر النفسية من جهة والظواهر الفيزيولوجية من جهة أخرى. بالطبع بيتزولدت لا ينكر ذلك؛ إلا أنه يرى أن سبينوزا شرح هذه العلاقات بشكل سيىء دعنا نوافقه فيما حضر ونتساءل: هل هذه العلاقات موضحة على نحو أفضل في الفلسفة المثالية؟ سيجيب بيتزولدت كلا ماذا يبقى؟ تبقى الفلسفة الوضعية «الحديثة»! إذن فلننتقل إلى الفلسفة الوضعية «الحديثة».

يؤكد بيتزولدت أن خطأ كل المذاهب الفلسفية السابقة لهذه الفلسفة الوضعية يتألف من التالي: «لم تستطع هذه المذاهب تصور أية تبعية مشتركة أخرى للظواهر الطبيعية غير تبعية التسلسل الزمني: أولاً أ ثم ب. لكن ليس كما في علم الهندسة: إذا كانت أ تكون ب. فحسب النهج الهندسي إذا كان ضلعا المثلث متساويين كانت الزوايا المتقابلة متساوية أيضاً فإذا ما وجه الانتباه إلى هذه التبعية الوظيفية العامة تماماً لكلا العنصرين الهندسي والمادي المحددين، فلن يغدو من الصعب إدراك، بشكل مشابه، العلاقات بين الظواهر الروحية والظواهر الجسدية (أو العناصر المحددة)، وبذلك سد الهوة التي تفصل بين العالَمين. لكن على الرغم من وضع سبينوزا المبادىء الأساسية لعمله الرئيسي وبرهنته عليها ناهجاً بدقة منهج هندسة يوقليدس Euclid وعلى الرغم من تقليله من التناقض بين المادتين الاثنتين حيث خفضتهما إلى مستوى الجانبين الاثنين للمادة نفسها، كان بعيداً كل البعد عن التشابه السابق، فلم يكن قادراً على التفكير بوجود أي تشابه بين العمليات الروحية والعمليات الجسدية في شكل علاقة متبادلة بين X و Y في المعادلة: Y تساوي F(X)، لكنه احتاج إلى عنصر رابط بين النوعيتين المتباينتين، أي إلى مفهوم المادة»*

إذن فإذا كانت أ تكون ب؛ إذا كان ضلعا المثلث متساويين فالزوايا المتقابلة هي الأخرى متساوية. هذا بحق في غاية السهولة. فإذا شرب المرء ليتراً من الفودكا فسيغدو سكراناً هذا ما كان لا بد من إثباته. لكن هل يعتبر هذا جواباً على السؤال الذي

* ص ١٤٢-١٤٣.

كان بيترولدت يضايق به سبينوزا؟ هل نعلم الآن - ونحن شاكرون للفلسفة الوضعية «الحديثة - كيف أن العلاقات المطابقة للقانون مترسخة بين أ وب؟ هل نعلم الآن ما الذي يحدد العلاقة المتبادلة للظواهر الروحية والجسدية؟ لا، لا نعلم. ومن الجلي تماماً أننا إذا ما بدأنا بدورنا نزعج بيترولدت بهذه الأسئلة فإنه سيذعن عن الإجابة لأن العلم يكتشف كل الظواهر المحكمة بقانون إلا أنه لا يوضح سبب هذا التطابق للقانون وسيكون عندها محقاً على أي حال، وكما يقول الألمانيون بشكل مبرر، War dem einen recht, ist dem auderen billig * هنا أيضاً نلقي شيئاً من مبدأ «إذا

إذن فإذا كان لا يجوز لوم بيتزولدت لنزوعه إلى مذهب الانسجام المسبق التوطد، إذن يجوز لوم سبينوزا وذلك لأن كلاهما يترك السؤال ذاته دون إجابة

فنقطة الاختلاف الوحيدة هي أن سبينوزا «احتاج إلى عنصر رابط بين النوعيتين المتباينتين، أي إلى مفهوم المادة إلا أن بيترولدت لم يكن بحاجة إلى ذلك إلا أنه يتضح الآن مما ذكر أن هذا الاختلاف ليس مطلقاً في صالح بيترولدت

ففي تحليل بيتزولدت لآراء هام Hume المتعلقة بعلاقة «العالم الداخلي» بالعالم الخارجي، يصيغ بيتزولدت نظريته على النحو التالي: «يظهر كلا العالَمين من عناصر غير محددة في سياق المفاضلة والعلاقة المتبادلة، وهذا لتوّه يدل على أن هذه العناصر توجد في علاقات التبعية الوظيفية المشتركة، بينما في الوقت ذاته لها جذر مستقل مسترك»**

ومهما كانت هذه «العناصر غير المحددة فإن المفاضلة التي تؤدي بلسان بيترولدت - إلى ظهور العالم الخارجي من جهة والعالم الداخلي من جهة أخرى، توضح بسكل جلي شيئاً واحداً وذلك أن هذين العالمين الاثنين لم يظهرا قبل توطد العلاقة بينهما، تلك العلاقة التي يشار لها عادة بالعلاقة بين المفعول والفاعل. فنحن لتوّنا على علم بكيفية توضيح الفسفة الوضعية «الحديثة بشكل سيء أو سيكون من الأفضل القول: إلى أي مدى تربك - مفهوم هذه العلاقة. وبالتالي فلن أتوسع في الكلام عن ذلك فسأنوه فقط عن أن كاتبنا، هنا أيضاً، لا يوضح لنا سبب توطد علاقات متبادلة

---

* ما يصح بالنسبة لأحدهم يصح بالنسبة لغيره

** ص ١٧٢.

معينة بين العالم «الداخلي والعالم «الخارجي نعني بذلك أنه مذنب – هذا إذا كان يصح للمرء أن يتكلم عن الذنب في هذه الحالة – لفعله بالضبط ما اتهم به سبينوزا إلا أنه هناك شيء من الحقيقة في الملاحظة المذكورة أعلاه. فحقاً للعالَمين «جذر مشترك». وإلى درجة صحة ذلك، فإنه يدنو من مذهب سبينوزا القائل بأن الفكر والتوسع هما سمتان اثنتان بالضرورة للمادة ذاتها فليس بيتزولدت مخطئاً فقط في تكراره لمذهب سبينوزا المادي الذي كان قد أنكره، بل وفي تقديمه هذا المذهب بشكل مختلط للغاية.

– ٩

إلا أن «استنتاج كاتبنا المقتبس من مذهب سبينوزا يفوق كل ذلك إمتاعاً فما لا يصدق هو أني غير قادر على شرح المناقشة الأساسية لمذهبه بأسلوبي الخاص ولا بد من ترك ذلك لبيتزولدت نفسه.

«يتألف هذا الاستنتاج بادىء ذي بدء مما يلي: أن كلاً من روحي الإنسانَين أ وب في عزلة تامة عن الأخرى حيث لا يمكن إيصال أي شيء إلى الأخرى. ان جسديهما فقط، وعلى الأخص العقل، على اتصال متبادل عن طريق حركاتها التعبيرية ولا سيما حركات أعضاء النطق. فالأصوات التي يصدرها أ تُخضع الهواء إلى اهتزازات فتصطدم الموجات الهوائية بطبلة أذن ب وتنتقل الاهتزازات الى العصب السمعي الذي، بدوره، يوصل اهتزازاته إلى المخ وهناك تقع كلّ ضروب التغيرات المعقدة التي تؤول في النهاية إلى حركات أعضاء النطق عند ب. هذه الحركات تجتاز الآن طريق العودة إلى أن تصل إلى مخ أ إلا أن أياً من هذه الظواهر لا يلامس روحي الفاعِلَين؛ فيواصل مخهما بمفرده الحديث ولا تعلم روحيهما أي شيء عنه»*

ليس على المرء أن يكون على علم بأي شيء مهما كان عن فلسفة سبينوزا لتصديق ذلك. فلا بد لكاتب **الأخلاق**، Ethics بشكل حي، أن يكون قد تنبأ ببيتزولدت وحاول أن يتوقع هذا «الاستنتاج» المُحال. فالنظرية الثانية عشرة في الجزء الثاني من عمل سبينوزا الرئيسي مؤداها: «**لا بد لما يصادف أن يمر على الفكرة المشكلة للروح**

* ص.١٤٦-١٤٧.

الإنساني من أن يُدرك من قبل هذه الروح وإلا فسيكون هناك بالضرورة فكرة في الروح الإنساني للحدوث المذكور. هذا يعني أنه إذا كانت الفكرة المشكلة للروح الإنساني جسداً فلن يحدث شيء في هذا الجسد دون أن تدركه الروح »* بعدئذ يمكن للمرء أن يحكم على مدى عمق الاستنتاج المتوصل إليه والذي يصل إلى نقطة تأوجه في الكلمات التالية: « يواصل مخهما بمفرده الحديث دون أن تعلم أرواحهما أي شيء عنه فإذا كان سبينوزا قد علمنا بأنه من شأن « العقول » أن تواصل الحديث الذي لا علم « للروح به »، فسيكون ازدواجياً وليس أحادياً وعندها لا بد لنا ثانية من أن نواجه مادتين مستقلتين: إحداها « الروح التي خُصصت بكل الظواهر المادية؛ والأخرى « الجسد الذي سيعتبر غير قادر لا على الإحساس ولا على التفكير؛ في تلك الحالة سيكون بعيداً عن الفهم كيف أن الأشياء المادية كالعقول يمكنها أن « تواصل الحديث ». للتخلص من هذه الصعوبة، سيبقى فقط لنا أن نفترض أنه يمكن التفكير، أي، للرجوع إلى مذهب سبينوزا نفسه الذي استُنبط « الاستنتاج عن محادثة « العقول » والأرواح « المنعزلة » من أجل دحضه.

يشعر بيتزولدت نفسه أن استنتاجه مخالفاً تماماً لما ذكره سبينوزا، لذلك يهرع إلى وضع الأمور في موضعها الصحيح في رأيه التالي: « إذا، بالرغم من ذلك، حدثت عمليات في الروح في آن واحد مع العمليات العقلية وكانت مقابلة لها ولبعضها البعض - فإن ذلك يعود إلى الانسجام المسبق التوطد، تلك التسمية الرياضية الساحرة التي تحل محل المفهوم المفقود، في الوقت المناسب، وتجعل الأشياء مختلفة، بمعنى أن مقدمتهم المنطقية، كالروح والجسد، هي فقط جوانب شيء واحد بعينه »** إلا أني كنت قد أسلفت الذكر بأن بيتزولدت كان قد نسب مذهب الانسجام المسبق التوطد زيفاً إلى سبينوزا دون أدنى مبرر أما حب التسميات الرياضية الساحرة فهو سمة مميزة لأنصار الفلسفة الوضعية « الحديثة » على وجه التحديد وقد تجلى لنا ذلك في مثال بيترولدت ألم يكن هو الذي أخبرنا بأن المفهوم الرياضي للتبعية الوظيفية يمكننا من سد الهوة الفاصلة بين الظواهر الروحية والظواهر الجسدية؟ لكن هنا المشكلة: ينزع

* Ethicr, p.66.

** ص ١٤٧.

بيتزولدت إلى إلقاء اللوم على غيره ففي الصفحة ١٤٣ من كتابه يشير إلى مفهوم التبعية الوظيفية زاعماً أنها ستساعدنا على أن « نعبر   الخ ؛ بينما في الصفحة ١٤٧ يتهم سبينوزا بحبه « للتسميات الرياضية الساحرة   فنحن إن شئنا أم أبينا نذكر دب كريلوف وهو يصح القرد بالنظر إلى نفسه في المرآة بدلاً من إحصاء معارفه

قد يقال لنا أن « التسمية الرياضية   بالنسبة لبيرولدت ، تشير إلى مفهوم بعينه ، بينما لا يوجد هذا المفهوم في مذهب سبينوزا لحلول هذه التسمية الرياضية محله من الجلي أن هذا بالضبط ما كان بيترولدت نفسه يبغي نقله إلا أن هذا اللوم لا أساس له كأي لوم يلقيه الآخرون أولاً قد لا يوافق المرء على مذهب سبيورا المتعلق بوجود سمتين اثنتين لمادة واحدة ، إلا أنه قطعاً من البديهي وصف هذا المذهب على أنه مفتقر إلى فحوى ثانياً ، رأينا كيف يتفادى بيرولدت نفسه ، في نظريته المتعلقة بالعلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر المادية الوقوع في تناقضات فقط عندما يعيد استنتاج فكرة سبينوزا على الرغم من شكل استنتاجه المشوه وأخيراً - وليس آخراً*

على الرغم من طريقة سبينوزا الهندسية في العرض ، فقلما يلجأ إلى « التسميات الرياضية » في استنتاجه ، كما هو معروف عند كل من يقرأ كتابه **الأخلاق**. لماذا يلق بيتزولدت اللوم على غيره؟ سأتغاضى عن بعض الاستنتاجات المنطقية من مذهب سبيوزا كالاستنتاجات التالية: « إن الأرواح منعزلة في كل من علاقتها ببعضها البعض وفي علاقتها بالعالم الخارجي فتماماً كما في الحقيقة لا تستطيع هذه الأرواح السماع ولا المشاهدة ولا امتلاك أي ضرب من ضروب الإدراك للعالم المحيط بها »** فنحن لتوّنا نعلم بأنه يمكن اقتباس هذه الاستنتاجات من مذهب سبيوزا فقط بمساعدة ذلك المنطق الغريب الذي يجعل نفسه مشعوراً به في كل صفحة من صفحات كتاب بيترولدت إلا أنني لا أستطيع مقاومة الميل إلى الإشارة إلى « الاستنتاج التالي الذي لا مفر منه من مذهب سبيوزا   هذا الاستنتاج يختم المقطع المخصص لكاتب **الأخلاق**، كما أني أرغب في ترك ذكرى سعيدة لهذا المقطع لدى القارىء

« أنا نفسي روح معزلة تماماً عن العالم الخارجي إذن ، ما الذي يمنحني الحق في

* جاءت هذه الكلمات بالإنكليزية في الأصل.

** ص ١٤٧ .

التكلم عن عالم موجود خارج نطاق ذاتي أنا؟ لا شيء، لا شيء على الإطلاق قد يوجد العالم لا يمكن إنكار ذلك على أي حال، من المحتمل أن أكون أنا بمفردي موجود في العالم، أن أكون أنا نفسي هذا العالم، عالم مؤلف على وجه الحصر من أفكار بروح وتأتي. وحتى إذا وجد بالفعل عالم خارج نطاق ذاتي، فما من شيء يمكنني افتراضه بالنظر إلى تنظيمه فلن أعلم أبداً ما إذا كانت توجد هناك كائنات أخرى سبهي أنا أعلم الآن أن هؤلاء الذين ظننتهم في البدء كائنات تشبهني هم فقط أفكاري لكن حتى لو عرفت أن هناك كائنات فلن يجعل ذلك الأمور أكثر سهولة بالنسبة لي فلن أستطيع بالفعل أن أكون على اتصال بهم. لذلك فلا بد أن يكون أمر وجودهم وعدم وجودهم بالنسبة لي أمراً ليس ذو أهمية عظمى فأنا وحيد في عالمي - والعالم هو عالمي الخاص »*

وكمثال على «الاستنتاجات المنطقية الواجب اقتباسها من فرضية بيىرولدت فهذا ليس أمراً سيئاً على الإطلاق وبما أننا نعلم أنه تم حل التناقض بين النقيضة والفرضية في صالح الفرضية، فيمكن وصف المقطع المتقدم ذكره على أنه كريكاتور بيىرولدت لنظريته الفلسفية الخاصة. فمن المعروف غالباً عن المصورين أنهم يرسمون دائماً صورهم الشخصية. إلا أنه على حد علمي فإنه حتى اليوم لم يصور الفلاسفة كاركاتوراً لرؤاهم الخاصة. وبيتزولدت مبدع حقيقي في هذا المجال وهنا تكمن أصالة كتابه لذا يستحق كتابه انتباهاً كبيراً ومؤيداً

١٠

كان السيد ب يوشكيفيتش P Yushkevich قد كتب مقدمته الخاصة لهذا الكتاب جاعلاً عنوانها: **حول مسألة لغز العالم**. وإنه لجدير بالاهتمام ذكر بضع كلمات عن هذه المقدمة.

يرى السيد ب. يوشكيفيتش كتاب بيتزولدت ممتعاً لتخصصه «باحدى المسائل الأساسية للفلسفة»، مسألة وجود الأشياء بشكل مستقل عنا وبالإجمال، فهو مقتنع بجواب بيترولدت على هذا السؤال؛ إلا أنه يعتقد أن جوابه هذا يحتاج إلى بعض

---

* ص.١٤٨.

« التنقيح وبما أنه من دون تنقيح فإن حل بيرولدت « لا يهمل بأية وسيلة كل الشكوك »* نعلم الآن أن حل بيرولدت هو هكذا بالفعل حتى أكثر من ذلك فحل بيزولدت، والحق يقال، لا يهمل أي شك لكن ما سبب عدم اقتناع السيد ب يوشكيفيش بشكل تام به؟ ففي كتابه يشير بيرولدت باسمرار إلى افتراض بروتاغورا « العالم، في نظر كل امرء، هو كما يظهر له فبالنظر إلى هذا الافتراض يقترح السيدب. يوشكيفيش فكرته في التنقيح ؛ فهو يقول: « إذا كان لنا أن نتابع من مبدأ بروتاغورا فلا بد لنا من أخذه بشكله الأكثر عمومية، وبالتالي، الأكثر نسبية: فالعالم في نظر كل بروتاغورا فلا بد لنا من أخذه بسكله الأكثر عمومية، وبالتالي، الأكثر نسبية: فالعالم في نظر كل إنسان هو كما يظهر لهذا الإنسان في لحظة معينة. فالشجرة بالنسبة لي ليست فقط خضراء ففي لحظة وأخرى لها ظل من الاخضارار وفي لحظة أخرى لها ظل مختلف فإذا كنت أرى في لحظات مختلفة $ت_١$ $ت_٢$، $ت_٣$،. $ت_ن$ صوراً مختلفة للشجرة: $أ_٢$، $أ_٣$،. $أ_ن$ وإذا لم آخذ وسطهم الحسابي، لم آخذ صورتهم النهائية أ(= « الشجرة خضراء ») فعلى أي من هذه الصور علي أن أتوقف حين أتكلم عن وجود الأشجار خارج نطاق ذاتي؟ ولا على واحدة مها بشكل خاص، الذي يعني علي التوقف على كل الصور »** من هنا يسسبط السيد ب يوشكيفيتش استنتاجه المبرر أن النسبية التامة تبيد نفسها ماذا إذن؟ يقول السيد ب يوشكيفيتش أنه لا بد من النظر إلى النسبية أيضاً من وجهة نظر النسبي فعلى النسبية أن تقيد نفسها وإلا فإنها ستتحول إلى شيء سخيف يكتب السيد يوشكيفيتش: « علمنا هيراقليطس أنه لا يمكن للمرء أن يسبح في النهر ذاته مرتين. كما علمنا قراطيلس Cratylus، جاعلاً ديناميته ترتقي إلى حد مطلق معين، أنه لا يمكن للمرء أن يسبح في النهر ذاته مرة واحدة. فبما أن كل شيء سائل، أي في حالة تغير دائمة، فما من شيء يتكرر حدوثه. فليس هناك « شيء واحد بعينه، بل هناك فقط تنوع فليس بالإمكان قول شيء عن أي شيء ما دامت الكلمة أيضاً هي كلمة واحدة بعينها وعندما نستعمل كلمة ما فنحن نثبت شيئاً ما يتكرر حدوثه، أي شيئاً لا يوجد فحالما

---

* ص ١٧ و٢٨

** ص ١٧، ١٨، ١٩.

نبوح بفكرة ما تعدو هذه الفكرة أكذوبة إلا أنه أيضاً عندما نبوح بالفكرة وتغدو أكذوبة فهي تنفي نفسها »*

إن السيد ب يوشكيفيتش يقول الحقيقة هنا، إلا أنها وبشكل عرضي حقيقة كان من الأفضل بكثير التعبير عنها من قبَل هيغل Hegel الذي قال بأن الوجود (Dasein) هو النفي الأول للنفي إلا أن الادلاء بهذه الحقيقة الراسخة ما زال لا يعني أننا حَللنا مسألة وجود الأشياء بشكل مستقل عن أنفسنا فالسيد ب يوشكيفيتش مصيب تماماً حين يقول تتوافق النسبية البالغة مع الأنا البالغة - الأنا الآنية، التي تعلم فقط اللحظة الحاضرة »** أتيحت لنا الفرصة أكثر من مرة لنشهد كيف تؤول فلسفة بيرولدت الوضعية الوهمية بشكل عرضي إلى الأنانة. لكن ما هو بالضبط التنقيح الذي، برأي السيد ب يوشكيفيتش، استطاع أن يخرجنا من الدرب المضلل للأنانة؟

فهو يؤكد أن مسألة وجود العالم الموضوعي، المستقل عن إدراكاتنا، تستلزم وجود شيء من وحدة التنظيم الهامة تماماً فهو يكرر مقولة بروتاغورا الإنسان مقياس كل الأشياء؛ ويتابع قائلاً: « بنفس الحق يمكننا القول إن « الدودة مقياس كل الأشياء « الدودة الرفيعة مقياس كل الأشياء وما إلى ذلك. وإذا أفردنا الإنسان في هذا الصدد فمرد ذلك فقط إلى أنه المقياس الوحيد الواعي لكونه مقياساً هذا الوعي هو حصيلة توسع اجتماعي للخبرة، يقتضي درجة عالية من الاتفاق بين التنظيمات البشرية « الإنسان الاجتماعي مقياس كل الأشياء بعدئذ، فقط هذا الإنسان الاجتماعي، الذي كان قد عرف نفسه أنه مقياس، يمنح كل شخصية منفصلة، كل مخلوق حي، مقياس كيانه الفردي الخاص »***

حقاً إنه لحل سهل بشكل واضح فكل ما علينا فعله للخروج من هذا الدرب المضلل للأنانة، هو أن نتخيل أننا لسنا في هذا الدرب الموحش، بل في صحبة مبهجة للكائنات البشرية المماثلة لنا فكل متاعبنا انتهت وكأنها بإيحاءة من عصا سحرية هناك أسف واحد فقط وهو أننا ما نزال نجهل الحق المنطقي الذي نطلق به العنان

---

* ص ١٩-٢١

** ص

*** ص ٢٣-٢٤.

لمخيلتنا لكننا إذا لم نصر على هذه المسألة المؤلمة فكل شيء سيمضي على نحو رائع

ويعاود السيد ب يوشكيفيش التوكيد لنا قائلاً «صور العالم مطابقة لنا وهي أكثر الصور الشخصية تنوعاً، بعضها مسابه وبعضها مختلف؛ كما يمثل أمامنا أيضاً النظام الجامع للخبرة والصورة الاجتماعية للعالم المسبطة من هذه المتشابهات بالطبع، هذه الصورة الاجتماعية للعالم ليست صورة مطلقة. فهي سغير بسكل موافق مع اكتسابات المعرفة لدرجة أن الخبرة الجامعة الدائمة التوسع تكشف لنا عن تبايات جديدة وأيضاً عن تشابهات جديدة وأكثر عمقاً بين الخبرات الشخصية المختلفة إلا أنه لا يهم مدى بعد المفهوم الإنساني الاجتماعي للعالم عن المطلق، ففي نظرنا لهذا المفهوم أهميته الخاصة جنباً إلى جنب مع الصور الشخصية للعالم فنحن نشير بالضبط إلى هذا عندما نتكلم عن العالم «الحقيقي «المستقل «الموضوعي الخ*

لعل هذا تحسين بسيط للنسبية المطلقة. لكن ما هو الجديد في «تنقيح السيد يوشكيفيتش؟ لا شيء على الإطلاق فما هو إلا نغم مثالي قديم: أن ما يوجد في أذهان كل الناس هو موضوعي إلا أن وجوده في أذهان كل الناس يعني وجوده في مفهوم معروف لدى الجميع وإذا كانت «صورتنا للعالم موضوعية فقط لأنها موجودة في أذهان كل الناس، فنحن مثاليون ننظر إلى العالم على أنه مفهوم. وفي أثناء ذلك فإن بيتزولدت، الذي كان على اتفاق تام مع السيد ب يوشكيفيش وبمعزل عن الاستثناء المشار إليه، يعلن أن «مذهب العالم كمفهوم هو «سخف كبير»** حاول وافهم ذلك! يا لها من إطراءات مدهشة تلك التي يتوجه بها هؤلاء الفتيان المناصرين للفلسفة الوضعية «الحديثة بعضهم لبعض.

لنضف كلمة أو كلمتين في هذا الصدد يعترف السيد ب يوشكيفيش أنه إذا كان الإنسان مقياس الأشياء فإن الدودة هي الأخرى مقياس الاشياء والدويدة مقياس الأشياء وما إلى ذلك. فقد أفردنا الإنسان فيما يتعلق بذلك «فقط لأنه المقياس الواعي لكونه مقياساً علينا الاعتقاد بأنه لا الدودة ولا الأميبة في الحقيقة واعيين لكونهما مقياسين كما أنهما لا تبحثان في الفلسفة. إلا أنه بالرغم من اختلافهما في هذا المجال عن

---

* ص -٢٥

** ص ١٤٦.

الإساں، فلا يزال الحقيقة حقيقة وهي معترف بها حتى من قبل السيد ب بوسكيفيتش. لا تملك « الدودة « صورة العالم نفسها التي تملكها « الأميبة كما لا تملك الأميبة صورة العالم نفسها التي يملكها الإنسان. كيف يحدث ذلك؟ السبب هو اختلاف التنظيم المادي للإنسان عن التنظيم المادي «لمقياسي الأشياء الآخرين ما المقصود بذلك؟ المقصود هو أن الوعي (« صورة العالم المميزة لكل « مقياس للأشياء ») محدد بكينونة (التنظيم المادي لذلك « المقياس ») تلك هي المادية الصرفة التي يرفض أنصار الفلسفة الوضعية «الحديثة التعامل بها بالطبع يمكن معارضة ذلك كما يفعل أعداء المادية ليس على نحو غير متأكد منه، بالقول بأن الأميبة والدودة بالإضافة إلى التنظيم المادي لكليهما، ليستا أكثر من إدراكاتنا لكن إذا كان هذا صحيحاً فأين يتدخل المنطق؟ عندها سيظهر أنه لتوضيح ماهية « صورتنا عن العالم » أي كلية إدراكاتنا « نحن » منظمة بشكل أو بآخر، نشير نحن والسيد بوشكيفيتش إلى الاختلاف بين هذه الصورة ككل، من جهة، و« صورة العالم » كما تتجلى ببعض أجزائها المركبّة - وهنا ندرج مثال الدودة والأميبة. فمخيلتنا هي في البدء مخيلتنا نحن ومن ثم هي مخيلة صورة العالم المميزة للدودة. وبعبارة أخرى، نتخيل لأنفسنا صورة مميزة لبعض مخيلاتنا - وهذا ما يشكل « نهجنا العلمي بأكمله »، وكل ما يمكننا معارضته للمادية ينحدر بنفسه إلى هذا « النهج العلمي ليس هذا بالشيء الكثير! إلا أن بيترولدت يتصور أنه يمكن معرفة « النظرة العالمية » المتطورة بهذه الطريقة، والمنافية للعقل بالمعنى الصحيح للكلمة، على أنها « الأخيرة بكل خصائصها الرئيسية وللتأكد من ذلك، فقد فكر بيتزولدت في نهاية رائعة لتاريخ الفكر الفلسفي!

على أي حال، أكرر القول بأن كتاب بيتزولدت حظي بشكل جلي بنجاح عظيم في بعض أوساط جمهرة قرائنا ففيه أُعلنت فلسفة المثالية الجبانة المخزية إلى حد كبير إلا أن هذه الفلسفة المخزية توائم بشكل جيد أوقاتنا المخزية. فقد نوه هيغل بشكل صحيح إلى أن أية فلسفة ليست إلا تعبيراً أيديولوجياً لعصرها فقد عبر الشعب الروسي، إن أحببت، عن الفكرة ذاتها لكن بشكل أعم بقولهم: « لسنيكا قبعته التي تلائمه! ».

عن دراسة الفلسفة

أرسل رفيق رسالة ممتعة ضمّنها اقتراحاً متملقاً نوعاً ما أعتقد أنه لا بد من الرد عليه في شكل طباعي. هاكم ما كتب.

ففي إشارته إلى الاهتمام الشديد بالأدب المَحض والفلسفة في أوساط طبقة البروليتاريين الواعية يتابع قائلاً

« يبدو لي أنه ليست فقط الأحوال السياسية القاتمة هي الدافع للتفكير في المسائل الفلسفية، بل المادة الملموسة التي تفرض نفسها على وعي الشعب أيضاً لا بد من ترتيب ذلك. أي لماذا يلجؤون بتوق شديد إلى الفلسفة، وما سبب كون هذه الحقائق ممكنة؟ لقد أخبرني كازان Kazan في رسالته: « وفوق كل ذلك فهم مهتمون هنا بالمسائل الفلسفية ». ويضيف ضمن إشارتي تنصيص: « إنها الموضوع الأساسي الدارج اليوم ففي ڤيينا، يجب تقديم تقرير في اجتماع المهاجرين الروسيين في عيد أيار May Day ليس عن أي شيء غير الفلسفة.

« اليوم استيقظت ثانية الاهتمامات السياسية، إلا أن الأمور الفلسفية ستظل سائدة لوقت طويل وبالطبع ستبقى إلى حد لا يستهان به وأيضاً في الأوضاع الجديدة واحدة من أكثر الهزائم قيمة للحقبة القاتمة الحاضرة.

« كما انه من الممتع القيام بكل شيء ممكن فعله وذلك لتشجيع هذه المطالب وللاستئثار على اهتمام الشعب لصالح نظرة عالمية أكثر واقعية.

« فقد كتب لي مؤخراً عامل (من هذه الجوار) قائلاً أحاول قراءة الفلسفة؛ أحاول بكل ما أعرف. فأنا أفكر لكني لا أستطيع الاستيعاب وليس لدي متسع من الوقت، فالمعمل يأخذ كل وقتي ألم تكتبوا أنتم أيها المفكرون شيئاً أبسط وأسهل للفهم.

« فنحن بحاجة إلى (مقدمة في الفلسفة) تقدم بشكل نظامي على أساس الماركسية

العلمية والعلوم الطبيعية وإن كانت لا تقدم فعلى الأقل بطرح كل الأسئلة الضرورية إلى حد كبير والمتعلقة بهذا الموضوع

فإذا كنت لتوك لا تقوم بذلك أو بسيء مسابه فلا يمكن لأحد فعل ذلك على نحو أفضل منك إذن فعلى أولئك الذين يلمسون طريقهم من خلال البولسيين والونتيين وما شابهم أن يبدؤوا بالأعمال الماركسية

ذلكم اقتراحي ورغبة أصدقائي

سأبدأ باقتراح مراسلي الذي يفصح عن رغبة أصدقائه فمهما كان هذا الاقتراح إطراءً لي، فللأسف، لا يمكنني الموافقة عليه في الوقت الحاضر وذلك لتعدد الواجبات الأخرى ثم هل من الضروري أن أقوم أنا بذلك؟ لقد ظلت مقدمة الفلسفة المادية الديالكتيكية التي كتبها رفيق مختص ملقاة هنا أكثر من حولين. وعلى الرغم من كل جهودي فلم أستطع العثور على ناشر لينشرها لماذا؟ بشكل جلي لأن الناشرين الذين عرضت عليهم هذه المقدمة - وقد عرضت على عدة ناشرين - لم يكن عندهم رغبة في بيع مقدمة كتبها إنسان مادي بينما لو أمكن العثور على ناشر فإن الشرط الذي كان مراسلي قد وضعه بعدل سيكون مقنعاً إلى حد كبير أقول «إلى حد كبير» وليس تماماً لأن المقدمة الملقاة هنا قد لا تُنشر على نطاق واسع كما يأمل مراسلي. إلا أنه يمكنني أن أكفل أن هذه المقدمة ستبدد عدة إجحافات جارحة. فإذا استطاع أحد من الرفاق المهمين بالفلسفة العثور على ناشر لهذا العمل، فسيكون لدينا مسوغ أخف للتشكي من عدم توفر كُتيب مناسب عن الفلسفة.

فالناشرون على معرفة جيدة بجمهرة القراء وهم على علم بأن المادية ليست اقتراحاً مواتياً في الوقت الحاضر لكن إذا كان الناشرون محقون في ذلك، فسيقع شيء من اللوم علينا، نحن الاشتراكيين الديموقراطيين - وخاصة أولئك الذين يشترون كتباً فلسفية. هاك مثال ممتع. ففي صيف عام ١٨٩٢ نشرت في الخارج ترجمة روسية لكتاب إنجلز Engels الكلاسيكي **لودفيغ فورباخ** Ludwig Feuerbach مع تعليق على هذا الكتاب ومقطع من الكتاب المشهور **العائلة المقدسة** The Holy Family كملحق. وفي صيف عام ١٩٠٥ طُلبت نسخة أخرى لهذا الكتاب في التاريخ نفسه تقريباً نشرت ترجمتي (باستثناء بعض الحواشي) في سنت بطرسبورغ كان هذا في فترة تهافتت فيها جمهرة القراء بهم إلى شراء كل عمل مطبوع يحمل اسم كاتب اشتراكي معروف تقريباً.

فكنت واثقاً أن **لودڤيغ فورباخ** الذي كان قد طبع بكمية ضئيلة جداً في سب بطرسبورغ لن تباع أبداً وتبين أن الطلب قليل لهذا الكتاب والتفسير الوحيد الذي وجدته لذلك هو أنه حتى القراء الاشتراكيون كانوا يبحثون عن شيء أكثر حداثة من فلسفة المادية الديالكتيكية. لذلك عندما رثى الرفاق عدم توفر الأعمال الفلسفية الجديرة بالاعتماد باللغة الروسية، توجهت إليهم بالسؤال التقليدي: «هل قرأتم كتاب إنجلز **لودڤيغ فورباخ**؟» وكان جوابهم أغلب الأحيان: «لا لم نقرأه مثل هذا الرد هو رد قوم على معرفة جيدة بالأعمال «الفلسفية لبوغدانوف Bogdanov وغيره فحين أسمع هذه الاجوبة أفقد كل ميل إلى التكلم عما قرأت عن الفلسفة.

إن ما يقوله صاحب الرسالة هو الحقيقة بعينها فستصرف جمهرة قرائنا جل انتباهها إلى المسائل الفلسفية لوقت طويل. هذا مفهوم. ففي الوقت الحاضر تعتبر الفلسفة أكثر الأسلحة الموثوق بها عندنا في روسيا للتكييف بين وعينا الاجتماعي وكياننا الاجتماعي هذا الكيان، بعد كل شيء، يتخذ شكلاً بورجوازياً وعلى الوعي أيضاً أن يتخذ نفس الشكل. وتساعد الفلسفة بشكل حيوي في ذلك

بيد أنه ليست كل فلسفة مناسبة لتكييف الوعي البورجوازي الاجتماعي للكيان البورجوازي الاجتماعي حتى الآن الفلسفة المثالية فقط يمكنها أن تخدم هذا الهدف، لذا لم تكن الأعمال الفلسفية المكتوبة من قبَل الماديين مطلوبة.

لكن هل هناك بالتأكيد اشتراكيون أيضاً بين جمهرة القراء؟ بالطبع هل هم أيضاً يديرون ظهورهم إلى الأعمال المادية؟ كما ذكرت لتوّي، هم يفعلون. لكن ما السبب؟ بشكل واضح لأنهم أنفسهم أضحوا في ظل السيطرة البورجوازية.

هذه السيطرة هي مفتاح سر إبقاء عمل فريدريك انجلز Frederick Engels **لودڤيغ فورباخ ملقى على رفوف الناشرين وطبع أعمال بوغدانوف التعيس في عدة نسخ.**

لكن ليس إنجلز الوحيد الذي تعاني كتبه من رداءة السوق، فرائعة ل أكسيلرود L.Axelrod **المقالات الفلسفية** ليست أفضل على الإطلاق وكل ذلك للسبب ذاته أي بسبب خطأ القراء الاشتراكيين. هذا شيء يستحق التفكير فليس عملنا نحن، كاشتراكيين، تكييف الوعي الاجتماعي للكيان الاجتماعي البورجوازي بل إعداد أذهان العمال لمحاربة الكيان البورجوازي. في هذه القضية سيكون إنجيلر ول.

أكسيلرود مفيدين أكثر بكثير، ليس فقط من بوغدانوف المضحك والكثير الارتباك، بل أيضاً أكثر من أي واحد من ممثلي النظرة العالمية البورجوازية الفلسفيين البارزين.

إنه لمن العيب توجب قول ذلك، إلا أنه سيكون إثماً إخفاؤه فنحن نصعّب على أنفسنا كثيراً اكتساب المفاهيم الفلسفية الصرفة. كيف يدرس رفاقنا الفلسفة؟ إنهم يقرؤون، أو سأقول، من باب التأدب، أنهم « يدرسون كتّاب الفلسفة الحديثي المنهج إلا أن هؤلاء الكتاب مسبعون بشكل تام بالمثالية. فمن الطبيعي تماماً أن يغدو رفاقنا الذين يدرسون هذه الأعمال مصابون بهذه الإجحافات المثالية. وهؤلاء الاشتراكيون أنفسهم الذين يتمسعون بمعرفة تامة عن الماخيين والأڤيناريوسيين والويديلباندين. الخ ليس لديهم أدنى فكرة عن فلسفة إنجلز وماركس وفورباخ وهكذا تؤول العملية في النهاية إلى محاولات بناء « قاعدة فلسفية » حديثة من أجل بناء نظري للماركسية.

وبعبارة أخرى، علينا البدء بدراسة الفلسفة من نهاية مختلفة تماماً فلا ماخ ولا أڤيناريوس ولا ويندبلباند ولا وندت ولا حتى كانت يجب أن يقودونا إلى ملتجأ الحقيقة الفلسفية، بل إنجلز وماركس وفورباخ وهيغل فقط من هؤلاء الاساتذة فحسب يمكننا تعلم ما نحتاج إلى معرفته.

سأتكلم عن هذا بالتفصيل أكثر في وقت آخر الآن أريد أن أجيب، حتى ولو بإيجاز، عن رسالة الرفيق الممتعة الذي شرفني بالاقتراح المذكور أعلاه.

الحاشية: مع ذلك لا أستطيع الاخفاء عن هذا الرفيق أن اقتراحه هذا كان مغرياً كثيراً لي. فقد ظللت طوال السنة أو السنتين الماضيتين أعبث بفكرة كتابة نقد لأعمال ماكس ڤيرفويرن Max Vervoern الفلسفية بشكل مبسط على قدر الإمكان. لقد خُيِّل إلي أن هذا النقد سيمهد سبيلاً مباشراً وليس صعباً كثيراً لفهم الحقائق الأساسية للفلسفة المادية. وإني لأفضل الاعتقاد بأني ما زلت أنفذ هذه النية.

الشكوكية في الفلسفة

١

ذلكم كتاب ممتع للغاية، يجب قراءته أكثر من مرة فهو يتناول أحدث المسائل المتعلقة بالمعرفة ويعرضها على نحو جيد إلا أنه أيضاً يعاني على الأقل من أحد العيوب الجوهرية وهي أن الحلول المقدمة لهذه المسائل المعروضة بشكل جيد غير مقنعة. لذلك

على من يقرأ هذا الكتاب ويعيد قراءته أن يكون باستمرار متيقظاً فكلما كان متيقظاً أكثر وكان الكاتب يتمتع بالذكاء وليس لديه أدنى معرفة فيمكن للقراء أن يتأثروا به بسهولة.

إلا أن هذا الكتاب لم ينته بعد؛ هذا فقط الجزء الأول منه يقول ر ريختر R. Richter: «لا بد من تأجيل الحل النهائي المتعلق بمعيار الحقيقة المتضمن في الرؤى الواقعية والمثالية للجزء الثاني فما يهمنا هنا بادئ ذي بدء هو أن نبين في كلتا الرؤيتين مخارج لا تقف في طريقها مسكوكية القديم ولا تأذن لنا على الأقل بتمييز خصائص الأشياء (ص ٢٨١) يجب حفظ ذلك في الذهن. بيد أنه، بالحكم من فحوى الجزء الأول، يمكننا القول لتونا بكل مسوغ أنه، لئن كان ر ريختر لا يؤيد بالضبط وجهة نظر المثالية، فإنه كان قد استوعب العديد من مجادلاتها هذه الحقيقة أدخلت على نظرته العالمية عنصراً ملحوظاً ومرعجاً للغاية. لم يلحظ المترجمون السادة ف. بازاروف V Bazarov وب. ستولبنر B. Stolpner نقطة الضعف هذه عند الكاتب الألماني؛ وبسبب واضح وهو أن المثالية بشكل مؤسف أحدثت حتى شرخاً أكبر في نظرتهم العالمية أيضاً إلا أن الإنسان غير المتحيز والقادر على التفكير بشكل ثابت، وعلى قراءة الكتاب بانتباه سيجد بسهولة أين وقع ر ريختر في خطأ فعمله مختص بمسألة الشكوكية. اعتاد الشكوكيون القول: لا نعرف معيار الحقيقة. فكل من يوافقهم على هذه النقطة لا بد له من أن يعترف بأن وضعهم ثابت إلا أن ريختر لا يوافقهم. كيف يدحض الاقتراح الذي هو مفتاح كل وضعهم؟ ما هو، في نظره، معيار الحقيقة، وفي الآخر، السؤال المعروف الذي يطرحه بونتيوس بيلات Pontius Pilate على اليسوع المسجون - ما هي الحقيقة؟

يجيب ر ريختر قائلاً «الحقيقة هي مفهوم العلاقة، تعبر عن علاقة الأحكام بمعاني الموضوع (ص.٣٤٧) ويقول في مكان آخر «الحقيقة هي مفهوم مصدره الروح الإنساني؛ يعتبر العثور عليه مهمة محددة من قبيل الروح الإنساني بمفردها لذا كان على الروح الإنساني فقط القيام بها هي عقدة حبكتها الروح الإنساني لذا كان فقط على الروح الإنساني فكها الحقيقة في ذاتها هي فكرة لا يمكن فهمها تماماً (ص.١٩١). نستنتج من ذلك، حسب رأي بيترولدت، أن علاقة الحقيقة بالموضوع هي فقط الممكنة. فهو ليس خائفاً من هذا الاستنتاج فهو يصرح قائلاً:

إنه يمضي دون القول بأننا ننبذ التعريف العادي للحقيقة بأنها «التوافق بين المفهوم والشيء» وذلك لسببين. الأول، أن معنى ما هو جلي يتصل فقط بالأحكام وليس بالمفاهيم ثانياً، ان افتراض العلاقة بين المفاهيم والأشياء - وهذا الافتراض هو أساس التعريف الآنف الذكر هو إما Petitio Principit أو نتيجة بعيدة - وهناك أيضاً افتراض آخر ناقشه جميع المثاليين حول تطبيق معايير الحقيقة. كلتا الخاصتين هما ظرفان عارضان بالضبط من أجل تعريف الحقيقة (ص.١٠٦)

دعنا نفحص المثال التالي. إذا كان يبدو لي شخص ما شاحباً، فلا جدال في ذلك؛ لأن هذا بلا مراء كيف يبدو لي إلا أنني إذا أصدرت حكماً، على هذا الأساس،، بأن الرجل مريض فهذا الأمر مختلف تماماً قد يكون هذا صحيح وقد يكون غير صحيح في أية حالة يكون هذا صحيحاً؟ في حال كون حكمي مطابقاً في الواقع لحالة الشخص الصحية ومتى يكون غير صحيح؟ هذا شيء بدهي عندما يكون حكمي غير مطابق في الواقع لحالة الشخص الصحية هذا يعني أن الحقيقة هي بالضبط تطابق الحكم مع الشيء المحكوم. وبعبارة أخرى، إن التعريف الذي نبذه ر ريختر هو التعريف الصحيح* ولوضع ذلك في صيغة أخرى نقول: إن كاتبنا يقول إن الحقيقة تتصل فقط بالموضوع وفي هذه النقطة هو متأثر إلى حد بعيد بالمثالية. فالمثالي ينكر وجود الشيء خارج الوعي الإنساني لذلك لا يمكنه تعريف الحقيقة بالعلاقة بين الحكم على الموضوع والحالة الفعلية للشيء لكن بما أن ر ريختر كان مكرهاً على مناقضة المثالية فإنه يصل إلى صراع مع أكثر متطلبات المنطق شرعية. فنظرته لمعيار الحقيقة خطأ كبير، أو يمكن القول خطأ لا يغتفر لقد اعتبرت من واجبي لفت انتباه القراء الروسيين إلى هذا الخطأ الذي أخفق السادة بازاروف وستولنبر في ملاحظته ولم يتمكنوا من ملاحظتهم لأنهم، للأسف، كانوا مصابين بالمثالية.

يعتقد ر ريتشتر أننا بمجرد قبولنا بوجود علاقة بين المفهوم (أو على الأصح، الحكم) والشيء فنحن نرتكب Petitio Principii. لكن أين الـ Petitio Principii فيما قلته عن الأحوال الضرورية والمناسبة لحقيقة الحكم بأن الرجل الشاحب مريض؟ فليس فيما قلته

---

* إن الرأي وليس المفهوم، كما رأينا، ما يمكن أن يكون صحيحاً أو زائفاً ولكن هذا لا يغير من جوهر الحكم. فالمقياس الذي يقترحه ريختر للحقيقة متعذر على أية حال.

بهذا الصدد أية إشارة إلى الخطأ المنطقي الذي خوّف كاتبنا والذي تفاداه بخطأ فادح كما يقول المثل، قافزاً من المقلاة إلى الفرن

لتوّنا نعلم ما هي المسألة. ففي قولي: « يكون حكمي على حالة شخص ما الصحية صحيحاً فقط، إذا كان هذا الحكم مطابقاً للحالة الفعلية لهذا الشخص « فإنني أفترض شيئاً معيناً لا يوافق عليه المثاليون والذي، كما يقول ر ريتشتر، هو مثار جدالهم. هذا الافتراض فحواه أن الشيء يوجد بشكل مستقل عن وعي بيد أن الشيء الموجود بشكل مستقل عن وعي هو شيء بذاته. فبافتراض أن للأشياء وجوداً معيناً فأنا أنبذ المزيـة الأساسية للمثالية ذلك أن Esse Percipii، أي أن الكيان يكافىء الكيان في الوعي إلا أن ر ريتشتر لا يبغي شيئـاً من هذا صحيح، فإن الشيء المذكور في مثـالي هو شيء خاص، فقط القليل القليل من المثاليين يجازفون بتطبيق مبدأهم Esse – Percipii عليه. سؤالي هو كيف يمكن للمرء أن يتأكد من أن شخصاً ما مريض؟ لكن ماذا تعني هذه الكلمات Esse-Percipii في استعمالها للإنسان؟ إنها تعني أنه ليس هناك أحد غير الشخص الذي يعلن المبدأ في لحظة معينة؛ إن المواظبة على استعمال هذا المبدأ يؤول إلى الأنانة. وبالرغم من متطلبات المنطق القاسية فإن الأكثرية الساحقة من المثاليين لم تجازف في الذهاب إلى أبعد من ذلك للتوصل إلى الأنانة. فالعديد منهم يتوقف عند هذه النقطة التي يطلق عليها اليوم Solohumanism. فبالنسبة لهم، هذا يعني أن الكيان يبقى كياناً في الوعي لكن ليس في وعي الفرد بل في وعي النسل البشري. ولموافقتهم علينا الإجابة على السؤال: « هل هناك عالم خارجي »؟ بالقول: « خارج نطاق ذاتي، أي بشكل مستقل عن وعي هناك فقط النسل البشري. وكل الأشياء الأخرى – النجوم، والكواكب، والنباتات والحيوانات. الخ توجد فقط في الوعي الإنساني ».

سيذكر القارىء الحديث الذي دار بين السوتيسكيين والفيلسوف خوما بروت Khoma Brut. فقد سأله السوتينكيون « من أنت، ومن أين أتيت وما هو اسمك، أيها الطيب »؟

« خوما بروت، طالب في المعهد اللاهوتي وباحث في الفلسفة...

– « من هو والدك »؟

– « لا أعرف، أيها السيد المبجل ».

ل

س هي أمك »؟

لا أعرف طبعاً من المعقول الاعتقاد بأن لي أماً؛ لكن من هي، من أين أتت ومتى عاست وحياتي، أيها الرجل الفاضل، لا أعرف

س الواضح أن الفيلسوف خوما بروت كان بعيداً عن كونه كارهاً للنقد فقد اقنعه التفكير التام وحده بأن له والدة إلا أنه على الرغم من ذلك اعتقد بوجودها فهو لم يقل. بوجد أمي (أو وجدت) فقط في وعيي فلو قال ذلك (معبراً نفسه ابن امرأة وجدت فقط في مخيلة)، فسيكون أناناً فعلى الرغم من أن النقد لم يكن بعيداً عنه فإنه لم يذهب إلى استنتاج أي شيء لذا يمكننا الجزم بأنه اتخذ موقفه، مثلاً، من الأحادية الانسانية Solohumanism. فلو كان هذا الافتراض صحيحاً، لما توقف عند الاعتراف بوجود والدته فقط، بل لعرف بشكل عام « جماعية الأفراد على أي حال، أنكر بروت بالفعل الوجود المستقل لوعي تلك الأشياء التي يتبعها الأفراد في عملية الإنتاج الاجتماعي هكذا فإذا كانت أمه، قل، خبازّة فسيوجب عليه الاعتراف بأنها وجدت بشكل مستقل عن وعيه، بينما وجد الكعك الذي صنعته فقط في ذاكرتها وذاكرته وفي ذاكرة كل من اشتراه وأكله، متخيلاً ببساطة أن هذا الكعك وجد بنفسه بشكل مستقل عن الوعي الإنساني. فإذا رأى راعياً يرعى قطيعه فستستوجب منه الاحادية الانسانية أن يعترف بأن الراعي يوجد بشكل مستقل عن وعيه، بينما يوجد قطيع البقر أو الغنم أو الخنازير فقط في ذاكرته وفي ذاكرة الراعي الذي يرعى تلك الحيوانات. كما سيترتب عليه إصدار « حكم » مشابه عندما رأى متدلياً من جيب. صديقه الرحّال الفاضل خالياڤا Khalyava، ذيل سمكة ضخم سرقها المفكر العلاّمة. يوجد المفكر بشكل مستقل عن وعي الفيلسوف خوما بروت، إلا أن السمكة المسروقة لا توجد إلا في وعي هذين الرجلين المثقفين وبالطبع في وعي سائق العربة الذي سرق خالياڤا السمكة منه يتميز هذا الضرب من الفلسفة، كما ترى، بالعمق الكبير لكن هناك شيئاً خاطئاً واحداً ففي ذات اليوم وفي نفس الساعة عندما عرف الفيلسوف خوما بروت أن المفكر خالياڤا (أو الخطيب غوروبيتس Gorobets، نفس الشيء) له كينونته المنفصلة عن وعيه، فإنه لا بد من أن يقع في تناقض لا يمكن تسويته مع مبدأ Esse-Percipi: وسيترتب عليه الاعتراف بأن مفهوم الكينونة يعبَّر عنه بمفهوم الكينونة في الوعي

ينظر ر ريتشتر ذو المعرفة الواسعة إلى الواقعيين الساذجين بازدراء مفكر « ناقد بيد أنه هو نفسه مصاب تماماً بالمثالية المتعامي عنها تماماً إلى حد السذاجة المضحكة التي هي ، إلى أكبر حدودها أو أقلها ، سمة كل ضروب هذه النزعة الفلسفية. فهو يتلقى مجادلات الفلسفة المثالية بشكل جدي ، تلك المجادلات التي تسحق فقط أن يسخر منها وبالتالي يعطي تعريفاً خاطئاً للحقيقة. هاكم كيف « يفبرك » العقيدة النظرية - المدركة للمثالية « المفرطة

« لا يوجد هناك أشياء ولا حقائق ولا هيئات مستقلة عن مفاهيمها في الوعي؛ وتنحل الأشياء المدركة بالحواس بشكل كامل في الأجراء الذاتية والمثالية التي تتألف منها (ص.٢٤٧)

لنفترض أن هذا صحيح - أي أنه لا توجد الأشياء والهيئات بشكل مستقل في الوعي بيد أنه لو كان كل شخص يوجد بشكل مستقل عن وعي الآخرين ،، فلا يمكن القول بإيجاب أن هناك حقائق مستقلة عن الوعي بالتأكيد يجب النظر لكل إنسان موجود بشكل مستقل عن وعي الآخرين كحقيقة لا جدال فيها ، حتى ولو نظرنا إليه في الوقت نفسه - وفقاً لافتراضنا الأول - على انه كيان غير مادي. وعلاوة على ذلك فإذا كان هناك إنسان غير مادي اسمه إيڤان موجوداً بشكل مستقل عن وعي إنسان آخر غير مادي اسمه بيوتر Pyotr فيمكن لإيڤان أن يفصح عن أحكام معينة عن بيوتر ستكون تلك الآراء صحيحة فقط إذا تطابقت مع الواقع وبعبارة أخرى ، أحكام إيڤان الغير مادي على حال بيوتر الغير مادي هي صحيحة فقط إذا كان بيوتر في الواقع ما يعتبره إيڤان أن يكون. لا بد من اعتراف كل مثالي بذلك طبعاً ما خلا الأناني الذي ينكر جماعية الأفراد. وكل من يعترف بذلك للسبب عيه يعترف أيضاً بأن الحقيقة تتألف من حكم يتطابق مع الشيء المحكوم.

- ٣ - *

يقول ريتشتر: « إن البحث المتغلغل بعمق يخترق أكثر فأكثر العلاقات المضبوطة بقانون بين الأشياء وداخلها ، وأقل فأقل علاقة الأشياء بعضها ببعض؛ هذه الأشياء تنحل في عقدة هذه العلاقات. وبالتالي يمكن لنتائج هذا البحث في معظمه أن يصاغ بسهولة بلغة أية نزعة فلسفية شريطة أن لا تهاجم هذه العلاقات ، بالرغم من أنه قد

يكون لها رأيها الخاص فيما يتعلق بمفهوم الشيء عندما يكتب المؤرخ عن حاكم يتمتع بسخص نبيل أو حقير فإنه فقط يريد القول أن الحاكم المذكور كان دائماً يسجيب إلى حوادث وأخرى بأفكار ومشاعر ودوافع إرادية رفيعة أو وضيعة إلا أنه لا يخص المؤرخ ما إذا وجدت الروح أم لم توجد (ص.٢٨٩)

بالطبع، لا يهم المؤرخ ما إذا كانت الروح توجد أو لا توجد بيد أنه لا يهمه ما إدا كان «الحاكم» الذي يقوم هو بصياغة أفعاله موجوداً أم لا وعلى وجه التحديد فإن «الحاكم هنا هو الذي يلعب دور الشيء المثير للجدل. دعنا نعترف لبرهة أن العلم الطبيعي يحل في الواقع الأشياء أكثر فأكثر في عقدة العلاقات هل يصدق هذا القول على العلوم الاجتماعية؟ أين هو عالم الاجتماع الذي سيسند أحكامه على افتراض أن الناس غير موجودين وأن هناك فقط العلاقات الاجتماعية. للناس؟ فيمكن مواجهة عالم الاجتماع هذا فقط بمبدأ عقلي. إذا كان ذلك، فمن الجلي أنه ليست كل نرعة فلسفية يمكن الموافقة بينها وبين البحث العلمي، على الأقل إلى ظواهر اجتماعية فعلى سبيل المثال، يلعب مفهوم التطور دوراً كبيراً في علم الاجتماع المعاصر هل يمكن الموافقة بين هذا المفهوم وتلك النزعات الفلسفية التي شرح كاتبنا في ظل تأثيرها تعريفه لمعيار الحقيقة؟ إذا كان ما نسميه بالعالم الخارجي موجوداً فقط في وعي الناس، هل يمكننا التكلم عن مراحل تطور الأرض تلك التي سبقت قدوم الأجناس الحيوانية التي نسميها الإنسان دون ابتسامة المتكهن؟ إذا كان الزمان والمكان فقط أنماطاً من التأمل (Amschauung) أمتلكها أنا نفسي، فمن البديهي أني عندما لم أوجد لم توجد هذه الأنماط أبداً، أي، لم يكن هناك لا زمان ولا مكان؛ لذلك فعند توكيدي مثلاً على أن بيريكلس Pericles عاش قبلي بكثير فإن ما أتكلم عنه ما هو إلا هراء بكل ما في الكلمة من معنى. أليس من الجلي أن النزعة «الفلسفية التي تحمل اسم الأنانة لا يمكن موافقتها مع مفهوم التطور؟ لعله من الممكن الاعتراض على ذلك بأنه

كان هذا صحيحاً فيما يتعلق بالأنانة، فإنه ليس صحيحاً فيما يتعلق الاحادية الاسانية Solohumanism. فبما أن الأحادية الانسانية Solohumanism تعرف وجود النسل البسري، فسيوجد كلاشكلي التأمل المميزين له، أي الزمان والمكان أثناء بقاء هدا النسل في الجوار إلا أنه يجب تذكر ما يلي أولاً، وكما رأينا،، تسمي الآحادية الاسانية Solohumonism بسكل تام النظرة إلى الإسان على أنه حصلة تطور حيواني

ثانياً، إذا كان الرمن لا يوجد بشكل مستقل عن وعي الأفراد الذين يسكلون النسل البشري، فإنه من المبهم تماماً أين لنا الحق في بوكيد أي واحد من هؤلاء الأفراد عاش قبل الآخر، مثلاً، هل سبق بريقليس الأثيني الممجد الفرنسي المشهور برياند Briand لماذا لا يمكننا عكس ذلك، أي القول بأن برياند سبق بريقليس؟ أليس لأن أحكاما تكيف نفسها هنا مع التتابع الموضوعي للأحداث، دون الاعتماد على الوعي الإنساني؟ وإذا كان هذا بحق هو السبب، أليس من الواضح أن هؤلاء المفكرين الذين أكدوا أنه على الرغم من أن الرمان والمكان موجودين كعناصر أساسية للوعي ليس خارج نطاقنا بل داخله كانوا محقين، إلا أنه يقابل هذين العنصرين علاقات موضوعية معينة للأشياء والعمليات (مستقلة عن الوعي)

وأخيراً أليس من الواضح أنه فقط بالاعتراف بوجود هذه العلاقات الموضوعية لدينا بالفعل إمكانية صياغة نظرية علمية تشرح ظهور النسل البشري نفسه مع أشكال الوعي المميزة له! ليس الكيان محدداً بالوعي بل الوعي بالكيان.

يفضل البعض، اليوم، وصف المفارقات بين «العلوم الطبيعية» و«العلوم الثقافية». فالكتّاب الذين يجدون متعة في مناقشة هذا الموضوع هم كلهم بدون استثناء يميلون تقريباً إلى مثالية ثابتة. إنهم يحاولون أن يجدوا في «العلوم الثقافية» ملاذاً لمفاهيمهم المثالية. بيد أن هذه العلوم، في الحقيقة، أي العلم الاجتماعي بالمعنى الواسع للكلمة، أقل موافقة مع المثالية من العلم الطبيعي فالعلم الاجتماعي يقتضي المجتمع والمجتمع يقتضي جماعية الأفراد. وجماعية الأفراد تحتم التمييز بين الفرد كما هو موجود «في ذاته» والفرد كما هو موجود في وعي الآخرين بالإضافة إلى وعيه هو وهذا ما يعود بنا إلى نظرية الإدراك التي علت أصوات اعتراض ممثلي نزعات المثالية الفلسفية المختلفة عليها والاحادي الانساني Solohumanist ملزم بالموافقة على المبدأ الأساسي لهذه النظرية التي مؤداها أنه عدا عن الكيان في الوعي هناك أيضاً كيان ذاتي. إلا أن الاحادي الانساني Solohumanist ينكر وجود كل «الأشياء و«الهيئات ففي نظره كل الناس ليسوا بالضرورة أكثر من حاملي وعي، أي ما هم إلا كائنات غير مادية. لهذا يتبع ذلك أن كل من يهتم «بالكلمة الأخيرة من المعرفة،، ويرغب في الابتعاد عن الأنانة، يقع في حيرة: هل ينظر إلى نفسه على أنه كائن غير مادي أم يوافق فورباخ المادي على قوله:

«Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, ja der Leib in seiner Totalität mein Ich, mein Wesen selbst».

(« أنا كائن واقعي وحساس، أنا جسد؛ إنه هذا الجسد، المأخوذ بكليته، الأنا، جوهري أنا »)

لو كان ر ريتشتر قد أخذ كل ذلك في حسبانه، لكان كتابه الممتع أكثر إمتاعاً وأغنى بشكل لا يضاهى في مضمونه الفلسفي الصحيح بيد أنه لو كان قد أخذ هذا بعين الاعبار، لكان استثناء بين الكتّاب الألمان المعاصرين فيما يتعلق بالأمور الفلسفية. لكن، لسوء حظه، لم يأت بأي شيء فريد تماماً كمترجميه الروسيين الذين، لسوء حظهم، لم يأتوا بأي شيء فريد حيث أنهم أخفقوا في ملاحظة نقطة الضعف في مجادلات كاتبهم

- ٤

ذكرت، وأنا واثق أني برهنت، أن ر ريتشتر مصاب إلى حد كبير بالمثالية. أعتقد الآن أنه من المفيد الإضافة بأن أكثر مناهج المثالية عمقاً وانتظاماً - فلسفة هيغل - كانت بالنسبة له وبشكل واضح أقل جاذبية بكثير من أي منهج من مناهج المثالية الأقل عمقاً وأقل انتظاماً سأذهب إلى أبعد من ذلك. فمن الجلي أن ريتشتر لم يكلف نفسه عناء محاولة استيعاب هيغل. وها كم مثال حي.

ففي بداية كتابه وبعد أن فحص الشروط التاريخية للشكوكية الإغريقية، هرع ر ريتشتر إلى تحذير قرائه قائلاً:

« على أي حال، من الخطأ تماماً الاستخلاص من ذلك أن منجزات الفلاسفة الشكوكيين التي نحن في صدد مناقشتها كانت كلها غير هامة، وكان كل ما كان عليها فعله هو اختيار الأفكار بمهارة ومقارنتها مع ما سبقها بشكل منهجي، وكأنها كانت، بالمعنى الهيغيلي، وحسب التطور المعقول للعالم ملزمة بالبروز كما فعلت. وخلافاً لذلك نأمل في عرضنا لفلسفة الشكوكية أن نوفق في إثبات أصالتها التامة - أصالة مدهشة للغاية. وليست الشروط التاريخية. قضايا روحية وحسب وكان المبتكر الروحاني للشكوكية الفلسفية النابغة بيرهو Pyrrho وليس الفلاسفة الذين سبقوه ولا العقل العالمي الذي لا نعرف شيئاً عنه على الإطلاق (ص. ٦٠-٦١).

لا يمكن أن يكون كاتب هذا المقطع إنسان تحمل مسقة قراءة كتاب هيغل Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie هل كانت متطلبات « العقل العالمي الذاتي التطور الحافز الذي دفع هيغل إلى اسبعاد « الأصالة التامة لمبكري المناهج الفلسفية الفائقة الأهمية؟ على الإطلاق هل قارن هيغل في حياته العقل العالمي مع عبقرية المفكرين الفردانيين؟ قطعاً لا بيد أن المشكلة هي أن كتّاب الأبحاث الفلسفية الألمان المعاصرين لديهم معرفة خاطئة عن هيغل. فهم مثاليون إلا أن فحوى مثاليتهم هي بالتحديد أفقر من مثالية هيغل. بالطبع لا يخسر هيغل شيئاً أبداً في كونه مهمَلاً من قبل الكتاب الألمان المعاصرين؛ إنهم هم الخاسرون فقد كان هيغل رائداً عظيماً في « معالجة الأفكار وكان لا بد للراغب في « معالجة أفكار معينة من أن يطّلع على مدرسته حتى ولو كان لا يوافق هيغل في رؤاه المثالية. فعلى العكس يعالج الكتّاب الألمان المعاصرون المنشغلون بالمسائل الفلسفية الأفكار بطريقة خالية تماماً من البراعة. يتبدى هذا بشكل خاص حين يريدون على الأكثر إظهار مقدراتهم العقلية، أي عندما يُستدعون للدفاع عن وجهة نظرهم المثالية. إن هذه النقطة بالضبط أن أولئك الذين يتكلمون بازدراء عن « الدوغماتيين الساذجين أنفسهم يشكلون في مجادلاتهم بعض المخاطر الحقيقية الدوغماتية الساذجة

٥

إن الجزء الأول من كتاب ريتشتر هو دراسة عن الشكوكية الإغريقية. فيوجز المقطع الأول تاريخ هذه المدرسة الفلسفية، ويعرض المقطع الثاني تعاليمها أما المقطع الثالث فهو نقد لمذهب الشكوكية. دعنا نتوقف برهة عند المقطع الثالث

طرحت الشكوكية الإغريقية ثلاثة أسئلة رئيسية: ١) ما هي طبيعة الأشياء؟ ٢) ماذا يجب ان يكون موقفنا من الأشياء؟ ٣) ما الذي سيمخض عن هذا الموقف؟ أتى الرد على السؤال الأول أن كل فرضية عن طبيعة الأشياء قد تجري معارضها بنقيضة لا تقل عنها جودة: أي أن طبيعة الأشياء مجهولة بالنسبة لنا وأجابت الشكوكية على السؤال الثاني أنه يبتغي أن يكون موقفنا من الأشياء واحداً من الشكوكية الغير مشروطة، مذعنة دائماً عن إصدار أي حكم من أي نوع (الشكوكي (Eroxn)) وأخيراً أتى الرد على الجواب الثالث بما فحواه أن الإذعان عن التعبير عن الحكم يعطي

الإساس هدوء البال (أتاراكسيا Ataraxia) ويؤدي انعدام التألم (أباثيا Apatheia) إلى السعادة ماذا كان على ريتشتر القول في نقده للشكوكية بالنظر إلى هذه الأجوبة؟

لنأخذ الرد على السؤال الأول ففي تحليله لهذا الرد يميز ريتشتر الأوضاع النظرية والإدراكية الأساسية التالية: أولاً الواقعية المفرطة؛ ثانياً، المثالية المفرطة؛ ثالثاً، الواقعية المعدلة التي تسمى أيضاً المثالية المعتدلة أو الواقعية - المثالية. فبحسب رأيه، الشكوكية قادرة على إجادة فقط الوضع الأول من هذه الأوضاع، أي الواقعية المفرطة؛ بينما غير قادرة على الوضعين الاثنين الآخرين (ص ١٩٩)

بيد أننا كنا لتوّنا قد شاهدنا أن النزعة الفلسفية التي يسميها ريختر المثالية المفرطة (أي في الحقيقة تقريباً المثالية الثابتة) وتؤول إلى تناقضات مضحكة وغير قابلة للحل. على المرء أن يكون متحيزاً «للمثالية المفرطة» لكي يتصور أنه من الممكن النظر إليها على أنها وضع فلسفي دائم. لذلك فلن أدخل من التفاصيل عن ذلك بل سأصرف اساهي إلى «الواقعية المفرطة و«الواقعية المثالية

فعلى سبيل المثال، طرح الشكوكيون الإغريقيون السؤال التالي: هل العسل حلو أم مر؟ بالنسبة لأغلبية الناس العسل حلو؛ إلا أنه هناك بعض العاجرين الذين يبدو لهم العسل مراً استنتج الشكوكيون من هذا أنه لا يمكننا معرفة الطبيعة الحقيقية للعسل. فطرح السؤال الآنف الذكر، كان من السهل ملاحظة كيف اعتقد الشكوكيون أنه يمكن للعسل أن يكون حلواً أو مراً في ذاته، بالنحي بشكل تام الشخص الذي يتذوقه. بيد أنني عندما أقول إن العسل حلو (أو مرّ) فإنني أقصد فقط أنه يعطيني إحساساً بالحلاوة (أو المرارة) يقتضي الاحساس فاعلاً يكابده ففي حال عدم وجود فاعل لا يوجد هناك إحساس فالسؤال عما إذا كان العسل حلواً أم مرّاً هو سؤال مضحك تماماً كالسؤال عن ماهية الإحساس الخاص عندما لا يكون هناك من يكابده إلا أن هذا السؤال، مهما كان سخيفاً، هو سؤال منطقي تماماً من وجهة النظر التي يسميها ريستر الواقعية المفرطة. تلك النظرة التي تماثل بين خصائص الشيء والأحاسيس التي سيرها هذه الخصائص فينا

يعطي ريستر بياناً وافياً عن وجهة نظر الواقعية المفرطة في قوله: «إن الشجرة التي أرى أوراقها خضراء ولحاؤها بني وألمس جذعها القاسي وأسمع حفيف أغصانها العلوية لها أيضاً في ذاتها أوراق خضراء ولحاء بني وجذع قاس وفاكهة لذيذة وأغصان

تصدر حفيفاً (ص. ٢٠٠) وفيما يتعلق بالعلم، ينوه ريتشتر أيضاً بسكل صحيح إلى أن هذه الواقعية ولى عهدها منذ أمد طويل. وكان المادي ديموقريطس Democritus لتوّه قادراً على تمييز خصائص الشيء من الأحاسيس التي تثيرها هذه الخصائص فيما فإذا أمكن للشكوكيين إرباك خصومهم بطرح أسئلة كالسؤال عما إذا كان العسل حلواً أم مراً في ذاته؟ - يمكن فقط للمرء أن يستنتج أنهم هم أنفسهم وخصومهم، الذين كانوا بشكل واضح غير قادرين على مواجهتهم، «واقعيين مفرطين» (باستعمال مصطلح ر ريتشتر) أي أنهم أيدوا نظرية الإدراك المتعذر الدفاع عنها تماماً، من هذا المنطلق ليس ريتشتر مخطئاً

- ٦ -

سأنتقل إلى الواقعية - المثالية. يفهم ر ريتشتر من الواقعية - المثالية (أو المثالية - الواقعية أو الواقعية المعتدلة) تلك النظرة التي تعترف بوجود الأشياء بشكل مستقل عن الفاعل إلا أنها «لا تعزي إلى هذه الأشياء الحقيقية كل الأجراء المركَّبة للإدراك، كخصائصها الموضوعية، لا بل فقط بعض هذه الأجزاء (ص ٢٢١).

يشير ريتشتر بشكل صحيح إلى أن نظرية الإدراك هذه تتمتع بمعرفة أوسع بين الطبيعيين المعاصرين. فوفقاً لهذه النظرية تطابق خصائص بعينها خصائص بعينها أو أحوال الأشياء، إلا أنها لا تشابهها بأية طريقة. فيطابق صوت معين اهتزازات معينة في الهواء إلا أن الإحساس بالصوت لا يشبه اهتزازات الأحرف الهوائية. يصدق هذا القول على الإحساسات بالضوء الناجمة عن اهتزازات الإيتر وما إلى ذلك. هكذا فإن هذه النظرية تميز الخصائص الأساسية للأجسام من خصائصها الثانوية أو خصائص النظام الأول من خصائص النظام الثاني. فيطلق على خصائص النظام الأول في بعض الأحيان اسم السمات الفيزيائية الرياضية للأشياء هذه السمات تتضمن، مثلاً، الكثافة والشكل والحجم. ففي إشارته إلى الفرق بين الخصائص الأساسية للأشياء والخصائص الثانوية لها، ينوّه ريتشتر إلى أن هذه المفارقة تُبطل بشكل تام مجادلة الشكوكيين المعتمدة على نسبية الإدراك الحسي؛ مثلاً، الاعتماد على الحقيقة القائلة إن العسل يبدو لإنسان ما حلواً ولآخر مراً من هذه النسبية استنتج الشكوكيون أن الأشياء مجهولة. بيد أن هذا الاستنتاج، في نظر «الواقعيين المعتدلين» خاطىء تماماً.

حقاً، إن اللون يتعلق فقط بالضوء ويتغير بتغيره يطبق هذا أيضاً على حرارة جسم ما مما يثير فينا إحساسات إما بالحرارة أو بالبرودة وفقاً لدرجة حرارة دمنا، وما إلى ذلك يتبع ذلك أن الأحاسيس ليست خصائص أساسية للأشياء، لكن لتأثيرات فعل الأشياء خصائص أساسية معينة على الفاعل. هذا صحيح تماماً هنا ريتشتر، مرة أخرى، محق تماماً لكنه يتابع بعد ذلك قائلاً

« وأخيراً إذا كان المثالي المعتدل لا يستطيع التوصل إلى أحكام متناقضة فيما يتعلق بالسمات الثانوية للأشياء بشكل لا يمكن تسويته لأنه، في نظره، ليس على الإطلاق من خلال الأحاسيس تمكن معرفة خصائص الأشياء، ومن جهة أخرى يمكن له أن يتوصل إلى معرفة حسة للسمات الحقيقية التي تطابق الأحاسيس الذاتية الصرفة، أي التي، كالأشياء المثيرة، تثير هذه الأحاسيس. لأن هذه الأشياء المثيرة هي دائماً ذات طبيعة مكانية، مادية وبالتالي معروفة من حيث المبدأ (ص. ٢٤١).

لا يمكن الموافقة على هذا دون تحفظ جدّي جداً لاحظ مجادلة ريتشتر التي يحاول فيها، بدحضه للشكوكيين؛ إثبات عدم إمكانية الواقعي المعتدل « التوصل إلى أحكام متناقضة بشكل تتعذر تسويته فيما يتعلق بالخصائص الثانوية للأشياء ولِمَ لا؟ « لأنه، بنظره، ليس من خلال الأحاسيس على الإطلاق تصبح خصائص الأشياء معروفة ليس هذا صحيح رغم أنه من الصحيح أن بعض « الواقعيين المعتدلين » الخاضعين لتأثير الإجحافات المثالية يتصورون أنه لا تمكن معرفة سمات الأشياء من خلال الأحاسيس. لكن كيف بحق لا تمكن معرفة هذه الأشياء؟ إن الشيء يثير إحساساً خاصاً هذه القدرة على إثارة إحساس فينا هي خاصة الشيء وبالتالي ففور معرفة الإحساس الخاص تغدو هذه السمة الخاصة للشيء أيضاً معروفة. لذا علينا عكس قول ريستر برأي « الواقعي المعتدل » (سطلق عليه هذا الاسم مؤقتاً) تتم، عموماً، معرفة سمات الشيء من خلال الأحاسيس (وللدقة أكثر ينبغي القول: عن طريق الأحاسيس). يبدو هذا واضحاً يمكن تطوير مجادلة واحدة فقط ضد الفكرة التي مؤداها أن الإحساس الذي تثيره سمة خاصة من سمات شيء ما يتغير بتغير حالة الفاعل. لكننا لتونا رأينا كيف أن هذا الاعتراض لن يصمد أمام النقد فالإحساس هو حصيلة تفاعل بين الشيء والفاعل. فمن الطبيعي تماماً أن تعتمد هذه الحصيلة ليس فقط على سمات

الشيء، ليس فقط على سمات ما سيغدو معروفاً بل أيضاً على سمات الفاعل العارف بيد أن هذا الظرف الطبيعي لا يُثبت بأي شكل مجهولية الأشياء* بل على العكس تماماً يُثبت هذا الظرف معرفة هذه الأشياء فليس فقط يمكن للفاعل الحساس والعارف بل ينبغي عليه في ظروف معينة أن يُنظر إليه على أنه شيء، مثلاً، عندما نشير إلى إنسان عاجر تولّد فيه الأشياء الخاصة إحساسات غير عادية. فإذا كان مذاق العسل حلو بالنسبة لإنسان يتمتع بصحة جيدة ومراً بالنسبة لإنسان مريض فيمكن التوصل إلى استنتاج واحد فقط وهو أن الكائن الإنساني قادر في ظروف معينة على الاستجابة بطريقة غير عادية لمثير ما هذه القدرة هي سمة موضوعية تمكن دراستها، أي أنها معروفة. هذا يعني - ولا ضير في إعادة ذلك - بالتوافق مع نظرة «المثالي المعتدل المفهومة بشكل صحيح، أنه بالأحاسيس إجمالاً تغدو خصائص الشيء معروفة. هذا، بدوره، يشير إلى أن أولئك الذين يؤكدون أن الأشياء مجهولة مدعّمين قولهم بذكر التباين التام بين إحساس ما (كالصوت) والعملية الموضوعية التي تولد هذا الإحساس (في هذه الحالة، الحركة المتاوجة للهواء) إنما هم يرتكبون خطأ كبيراً في مضمار نظرية المعرفة. وبشكل عرضي، فكل ما قاله كنت وأتباعه ضد معرفة الأشياء مرتكز على هذا الخطأ ففي قلب الشكوكية الإغريقية يتجلى أن ريتشتر نفسه كان بعيداً عن كونه حراً منها ومرد ذلك أيضاً، كما ذكرنا أعلاه، إلى أنه كان مصاباً إلى حد كبير بالمثالية. فبالنظر إلى «حالته» من زاوية نظريتي المتعلقة بالإدراك، سأقول أنه بخضوعه لتأثير المثالية، اكتسب ريتشتر «ميزة» الفهم الخاطىء للمعنى الحقيقي لنظرة «الواقعي المعتدل». فبطريقة معينة (وعلاوة على ذلك بطريقة غير مستحبة) شوه وضعه الذاتي تأثير منطق هذه النظرة عليه. بيد أن هذا لم يجعل لا ريتشتر ولا مذهب «الواقعية المجهولة» مجهولَين.

- ٧ -

ففي ملاحظاته المتعلقة بمجهولية خصائص الأشياء في الأحاسيس، يعترف ريتشتر،

---

* أوضح هيغل هذه النقطة بكل عمق ووضوح انظر (Wissenschalt der Logik, Band I. 2-ER Buch S. 149).

كما رأينا، أنه « من جهة أخرى » يمكن « للواقعي المعتدل التوصل إلى معرفة حسة للسمات الحقيقية التي تتطابق مع « الأحاسيس الذاتية الصرفة هذا التعبير « مع الأحاسيس الذاتية الصرفة » هي ميزة ريتشتر وكافة الكتّاب المتفلسفين الذين تقريباً خضعوا مثله للمثالية. وسعرف أنها حتى أكثر من ميزة إذا ما صرفنا انتباهنا إلى الاستنتاج الذي توصل إليه ريتشتر في النهاية فيما يتعلق بالمسألة التي هي في حيز المناقشة

فبما أنه يمكن إرجاع مقومات الإدراك إلى خصائص الأشياء فإن هذه الخصائص هي بالأساس معروفة. وبما أن الأجراء المكوّنة للإدراك هي كخصائص الأشياء غير معروفة، فهي بسكل عام ليست خصائص الأشياء (ص٢٤١ كلمات الكاتب الطباعية)

ماذا يقصد ريتشتر هنا بالأجراء المكوِّنة للإدراك التي هي مجهولة كسمات الأشياء؟ إنه يقصد بها الأحاسيس. لماذا؟ لأن الأحاسيس هي أحاسيس « ذاتية صرفة (كلماتي الطباعية) وليست معلقة بسمات الشيء الذي يثير هذه الأحاسيس في الفاعل. جيد دعنا نفترض أن هذا صحيحاً ونحفظه في ذهننا ونتمحص· المثال التالي المأخوذ في أوبيرونغ überweg - إذا كانت ذاكرتي لا تخونني

فإذا كان في قبو برميل طعام وفأرتين اثنتين. وكان القبو مقفلاً وليس هناك أي شق في الأرض أو في السقف أو في الجدران تسمح للفئران بالنفوذ فحين تلقى فأرتينا نفسيهما ممعتين ببرميل كامل من الطعام تشرعا بالتكاثر جالبتين إلى العالم فئران صغيرة هي الأخرى مفعمة بالتوق الشديد للحياة شاكرين لزاد الأكل الوافر وهكذا يسمر عدد الفئران بالتزايد وتقل كمية الطعام المخرون. وفي الوقت المناسب تتكاثر هذه الفئران جالبة جيلاً وتعيد هذه القصة نفسها وأخيراً تأتي اللحظة التي يفرغ فيها البرميل بشكل تام ما هي النتيجة؟ النتيجة هي تحول كمية معينة من شيء ما خالي من الإحساس (الطعام) إلى كمية معينة من الأشياء التي لها أحاسيس؛ على سبيل المثال: يعاني الفئران الآن من الجوع لنفاذ كل الطعام. فالقدرة على الإحساس هي سمة أنظمـة معينة تماماً كقدرتها على الاثارة فينا قل، أحاسيس مرئية معينة لدلك، م وجهة النظر هذه أيضاً، كان ريتشتر مخطئاً في قوله أن كل شيء « ذاتي صرف يخالف

معنى مفهوم خصائص الأشياء فأنا أنا – للدلالة على نفسي وفي الوقت نفسه « أنت » – للدلالة على شخص آخر – فأنا ذاتي وفي نفس الوقت موضوعي. لا ينفصل الذاتي عن الموضوعي بأية هوة لا يمكن تجاوزها يقنعنا الفكر الفلسفي الثابت بوحدة الذاتي والموضوعي. يقول فورباخ: « إن ما يبدو لي ذاتياً فعلاً غير محسوس وروحياً بحتاً هو في ذاته فعل مادي محسوس بشكل موضوعي فمفهوم وحدة الذاتي والموضوعي هذا هو صميم المادية المعاصرة. ففي هذا المفهوم نلقى المعنى الحقيقي « للواقعية المعتدلة » (أو الواقعية – المثالية) من هذا نستنتج أن « الواقعية المعتدلة » ليست إلا المادية، لكنها مادية جبانة وغير ثابتة ومترددة في متابعتها لاستنتاجاتها حتى النهاية وفي إعطائها تقريباً حقوقاً مهمة (وفي كل الأحوال) غير مشروعة للمثالية.

– ٨

حتى الآن تناولنا، على وجه الدقة، السؤال الأول الذي طرحه الشكوكيون، أي فيما إذا كانت الأشياء معروفة؟ ورأينا كيف لم يكن رأي كاتبنا صحيحاً تماماً فيما يخص هذا السؤال لكونه مصاباً بالإجحافات المثالية. لكنه ماذا يقول عن السؤالين الأساسيين الأخريين اللذين تطرحهما الشكوكية الإغريقية؟ ففيما يتعلق بهذين السؤالين يناقش كاتبنا قائلاً:

« فجواب الشكوكيين على سؤالَي تيمون Timon الأخيرين والأساسيين: ماذا ينبغي أن يكون موقفنا من الأشياء؟ وماذا سيحصل لنا من هذا الموقف؟ فقط يستنبط الاستنتاجات من حل المعضلة الأولى والأهم المتعلقة بطبيعة الأشياء فلم يعد النقد بعد تمحص الحل الذي مؤداه أن « الأشياء مجهولة وبعد نبذ هذا الحل على أنه حل مجحف بحاجة للبحث في النتائج السلبية والإيجابية لوجهة نظر الشكوكية الأساسية بمعزل، بما أن هذه النتائج تدَّعي صحتها فقط فيما يقتضي وجهة النظر هذه (ص. ٣٧٠).

تماماً هكذا فإذا وجد النقد أن توكيد الشكوكيين على مجهولية الأشياء خاطئاً، يترتب عليه معرفة أن الاعتقاد بوجوب الإذعان عن صياغة أي حكم على الأشياء لا يقل عنه خطأً، كما أن الزعم بأن هذا الإذعان ضروري لسعادتنا هو الآن خاطىء كل هذا صحيح لكن بما أن هذا صحيح فإني ثانية لم أعد أفهم ريتشتر فقد صرح ريتشتر

أن « الواقعي المفرط » هو وحده الذي يرى تعذر دحض مجادلات الشكوكيين. ففي رأيه، تقوم « الواقعية المعتدلة » وحتى « المثالية المفرطة » بدحض هذه المجادلات بسهولة. وبحسب ما ذُكِر لتوه فيما يتعلق بالمثالية فإن ريتشتر في هذه الحالة مخطىء فالمثاليـة غير قادرة تماماً على دحض الشكوكية لمجرد سبب بسيط وغير ملائم على الإطلاق وذلك أن المثالية نفسها تعاني من تناقضات عقيمة. على أي حال لا أنوي الرجوع إلى هذا الموضوع هنا سأكرر فقط شيئاً واحداً وهو أنه لو كان « الواقعي المعتدل » و« المثالي المفرط » قادرين تماماً على دحض مجادلات الشكوكي فلن يطلب ولا واحد منهما منح أي امتياز أياً كان نوعه لطريقة التفكير الشكوكية. إلا أن ريتشتر نفسه يعطي بعض الامتيازات الهامة جداً لها فهو يقول أنه من البداية كانت جرعة من الشكوكية تدور في دم الإنسان العصري (ص.٣٤٨-٣٤٩) وتتوسل إلينا لإظهار شيء من « الاستسلام » فيما يتعلق بمسائل الإدراك، (ص.١٩٢) لمَ الاستسلام؟ وبأي شيء؟ حساً فقط أصغ إلى ما يلي:

« علينا إن شئنا أم أبينا، أن نتعلم من الشكوكيين وأن نعترف أن الحقيقة التي، بلا مراء، يسهل علينا الوصول إليها هي حقيقة متصلة فقط بالإنسان وأن الحقيقة التي نستطيع، بشكل عام، أن نتصورها هي حقيقة متعلقة بكائنات مشابهة لنا ومن جهة أخرى، لا يجوز أن ننجرف كنتيجة لذلك إلى استنتاج مبكر النضج مؤداه أنه، وللسبب عينه، ينبغي علينا أن نيأس من العثور على الحقيقة.... بيد أن هذا الاسسلام سيغدو أسهل علينا بالحقيقة أن كل شيء لا يمكننا تصوره بأية طريقة أيضاً لا يتصل بنا ولا يخصنا ويمكن أن يتركنا غير عابئين ». فقط ذلك الذي يأكل تفاحة يشعر بإلحاح لفعل ذلك ثانية ويشعر بالكرب في حال ابتعاده عن هذه المتعة. إلا أن ذلك الذي لا يستطيع تشكيل أي مفهوم لهذا الإحساس بالذوق لن يفقد التفاحة. فقط أولئك الذين فقدوا بصيرتهم هم التعساء؛ أما أولئك العميان فهم السعداء فمن منظور المعرفة الإنسانية الإضافية إن كان هناك مثل هذا الشيء فقد ولدنا كلنا عمياناً (ص.١٩٢-١٩٣).

فمن خلال كل ما سبق تتبدى سمة واضحة وفاحشة للمادية Philistinism. حقاً إنه لعزاء رائع أننا لم نفقد بصيرتنا بل وُلدنا عمياناً! لماذا كان على ريتشتر أن يُقحم هذا

العراء؟* إنه فقط يبتغي أن يعريا لأننا نحن، البشر، لا نستطيع معرفة الحقيقة « الفائقة الإنسانية » لم أستطع موافقته أكثر ففي الحقيقة، وكما يتبدى لي، ليس هذا سوء حظ على الإطلاق. سأذهب أبعد من ذلك بالقول: إن الفكرة عيبها أن هذا سوء حظ، حتى ولو كانت هذه الفكرة ضئيلة الأهمية، متأصلة في نظرية الإدراك الخاطئة التي سبق ذكرها إن عملية توصل الفاعل إلى معرفة الشيء هي العملية التي يتوصل بها الأول إلى رأي صحيح عن الآخر يغدو الشيء معروفاً للفاعل فقط لمقدرة الشيء على التأثير على الفاعل بطريقة معينة. لذا لا يمكننا التكلم عن الإدراك حيث لا توجد علاقة بين الفاعل والشيء بيد أن هؤلاء الطيبين، أمثال ريتشتر، الذين يرون أنه من الضروري تعزيتنا لعدم معرفتنا بالحقيقة الفائقة الإنسانية، يعترفون بالفعل (ربما دون علمهم هم أنفسهم) إنه يمكن معرفة شيء ما حتى ولو لم يكن هناك أي فاعل في طريقه لمعرفة هذا الشيء حتى أنهم يتصورون أن هذه المعرفة - تلك المعرفة المستقلة عن الفاعل، أي المعرفة المعروفة « بذاتية الأشياء » التي تكلم عنها كَنت وغيره من الفلاسفة النقاد في الفلسفة المعاصرة - هي وحدها المعرفة الحقيقية. فلو كان لنا معرفة من هذا النوع لما ولدنا عمياناً، ولما احتجنا إلى العزاء الذي قدمه ريتشتر

قد يحتج السادة بازاروف وستولبنر على عدم تصريح كاتبهما عن إمكانية مثل هذه المعرفة « ذاتية الأشياء إلا أنهما لن يكونا محقَين على الإطلاق.

دعنا نفترض بحق أن ريتشتر لا يعترف بهذه الإمكانية. لكن لماذا؟ لأنه بالضبط، وفقط لأنه يعتقد أنه يتعذر على المرء الحصول على هذه المعرفة. إنه لا يدرك أن المعرفة، المستقلة عن الإنسان الذي يعرفها هي a contradicto in adjecto - هي سخف منطقي. فيقتنع امرؤ بعدم واستحالة وجود المخلوق الذي يطلق عليه الإغريق اسم الكمير ويعتقد آخر أن هناك ثمة مخلوق بيد أننا لا نستطيع معرفة أي شيء عنه بسبب الطريقة الخاصة التي تتركب فيها أجسادنا ماذا تعتقد، هل يمكن التوكيد على أن لهذين الرجلين النظرة ذاتها لمجهولية الكمير؟ من الجلي أنه ليس لهما النظرة نفسها فإذا كنت أعتقد أن الكمير لا يوجد ولا يمكن أن يوجد فأنا أضحك فقط من هؤلاء القلقين لبعد ذلك عن إدراكهم؛ فكل الحديث عن الاستسلام سيكون هنا مسبة للفطرة

* وردت كلمة consolation بالانجليزية في الأصل.

السليمة وبعد فإن ريتشتر يعتبر من الضروري النصح بهذا الاستسلام. كيف يمكن تفادي الشعور بأنه يشبه الرجل الذي يعترف بوجود الكمير، إلا أنه يعتقد بتعذر التوصل إليه عن طريق الإدراك

٩

ــسى نرعة ريتشتر إلى المثالية المفرطة في مذهبه المتعلق بمعيار الحقيقة من عجره عں إقحام إححافاته المثالية على نظرية الإدراك. فبرأيه، سيتبدى أن الحقيقة بالنسبة للإساں هي حقيقة من صف ثانوي وأدنى لهذا فإن توصيته بتوجب إظهار اسسلام أي أن يكون هناك تسوية مع تعذر معرفة الحقيقة الأسمى، هي الحقيقة مں الصف الأول. لقد رأينا أنه لا بد من نبذ مذهب ريتشتر فيما يتعلق بمعيار الحقيقة على أنه غير صحيح على الإطلاق فلا تتصل الحقيقة بالفاعل وحسب بل أيضاً بالشيء هذا الرأي على الشيء، الذي يطابق لوضع الشيء الحقيقي، هو رأي صحيح دلك أن ما هو صحيح بالنسبة للإنسان هو أيضاً صحيح في ذاته وذلك بالضبط لأن الرأي الصحيح يصف بشكل صحيح الوضع الفعلي للأشياء لذلك فليس هناك أية عاية مں كلامنا عن الاستسلام.

فإذا رمينا بشخص في النار فإنه سيحترق؛ هذه حقيقة بالنسبة له. وإذا رمينا بقطة ڢي النار ماذا سيحصل؟ ستحترق هي الأخرى. هذه حقيقة بالنسبة للقطة. هل تشبه الحقيقة بالنسبة للإنسان في هذه الحالة الحقيقة بالنسبة للقطة؟ إنهما متشابهان وكأنهما فولة وانقسمت! ما معنى هذا؟ هذا يعني أن للحقيقة بالنسبة للإنسان أهمية موضوعية لا تقتصر على النسل البشري بالطبع هناك حقائق لا تنطبق إلا على النسل البشري ڡڡط هذه الحقائق هي أحكام تنطبق على الحالة الفعلية للمشاعر والأفكار والعلاقات الإساںية الخاصة. إلا أن هذا لا يؤثر على الفكرة الأساسية في شيء بيد أن الشيء المهم هو أن الأحكام الحقيقية المتعلقة بالقوانين الطبيعية هي حقيقة ليست فقط بالنسبة للإساں بالرغم من أن الإنسان وحده هو القادر على صياغة هذه الأحكام. أضحى الإدراك المنظوم للقوانين الطبيعية ممكناً فقط عندما ظهر «الإنسان الاجتماعي بعد أں وصل إلى مستوى معين من التطور الفكري إن القانون الطبيعي الذي كان على الإنسان معرفته هو الحقيقة بالنسبة للإنسان بيد أن القوانين الطبيعية كانت سارية على

وجه الأرض قبل ظهور الإنسان، أي عندما لم يكن هناك أحد قادراً على دراسة هذه القوانين. وفقط بسبب سريان هذه القوانين آنذاك ظهر الإنسان نفسه حاملاً معه الإدراك المنظوم للطبيعة.

لن يوافق أحد ممَن يفهمون هذا، كما وافق ريتشتر، على صحة تلك الجرعة من الشكوكية التي، في قناعته، ظلت منذ البداية تدور في دم الإنسان العصري. فلدى الإنسان العصري في «وضع اجتماعي معين» بالفعل جرعة جيدة من الشكوكية. يتوضح هذا بشكل لائق في حالة المجتمع الحديث

١٠

يقودنا هذا إلى السؤال التالي: ما هو مصدر الشكوكية؟ يقول ريتشتر على نحو صحيح أن الشكوكيين القدماء كانوا، في معظم الحالات، قوم بليدين، ذوي «إرادة واهنة» وغير عاطفيين. (ص.٣٧٧). كما أنه مصيب في ربطه ميزات الشكوكيين القدماء هذه بمجرى تطور المجتمع الإغريقي القديم وفي نظرته للشكوكية الإغريقية على أنها ثمرة فساد هذا المجتمع حسناً، إذا كانت هذه هي الحالة، فمن الطبيعي تماماً افتراض أنه أيضاً يمكن تفسير تلك الجرعة من الشكوكية التي، على حد قوله، تروم في دم كل إنسان، بالفساد الاجتماعي. صحيح، فما من داعي للقول، كما اعتاد السلافوفيليون القول، بأن المدن المتطورة في العالم المتحضر تقع الآن في فساد. وبالإجمال، فلا تمثل كل أمة من الأمم المتحضرة القائمة الآن المجتمع المتخلف بل المجتمع المتقدم. إلا أن ما يصح بالنسبة للكل قد لا يصح بالنسبة للأجزاء يشير ريتشتر إلى الشكوكية التي انتشرت في أواخر القرن الثامن عشر ويكرر أنها منتشرة اليوم تماماً كانتشارها في ذلك الوقت. لكن ما الذي يفسر انتشار الشكوكية في القرن الثامن عشر؟ تفسير ذلك هو أن نظام العلاقات الاجتماعية التي كانت مهيمنة لوقت طويل في المجتمع الأوروبي سقطت بسرعة في هوة الفساد وبالإجمال، كان المجتمع آنذاك أيضاً في حالة تقدم لا في حالة تخلف بيد أن هذا القول لا يصدق أبداً على الطبقة العليا في ذلك الوقت، الطبقة الأرستقراطية الدينية الزائلة. هذه الطبقة عاشت ولمدة ليست بالقصيرة أحسن أيامها وبقيت فقط في شكل أثر غير مستحب وجارح. نشهد اليوم شيئاً كهذا تماماً. ففي أيامنا هذه ليست الأرستقراطية هي الطبقة المنحطة بل

البورجوازية* فهذا القرن، كالقرن الثامن عشر، يمثل الفترة السابقة لقيام انتفاضة اجتماعية عظيمة. فكل فترات الانحطاط هذه للطبقة الحاكمة القديمة هي حصراً تربة خصبة لتطور الشكوكية. هذا ما يفسر تلك الجرعة من الشكوكية التي، بعبارة ريتشتر، تدور في دم الإنسان العصري. ليست المسألة مسألة حقيقة فائقة الإنسانية يتعذر توصل الإنسان إليها بل مسألة ثورة اجتماعية قريبة، واقترابها هذا المدرك بشكل غريزي من قبل البرجوازية يثير في مفكريها شعوراً بعدم الاستياء الشديد وتتخذ شكل الشكوكية والتشاؤمية .الخ تمكن ملاحظة هذا الاستياء فقط بين الايديولوجيين البورجوازيين أما الايديولوجيين البروليتاريين فهم، على العكس، مفعمين بالأمل للمستقبل. فكلهم مستعدين للترديد مع أولريتش ڤون هوتين Ultrich von Hutten نداءه المعروف: كم هو جميل أن تعيش في أيامنا هذه! ذلكم سبب كونهم شكوكيين فقط، قل، عندما تكون المسألة مسألة محاسن النظام الاجتماعي القائم أو الاعتقادات التي نمت على أساس هذا النظام الاجتماعي والأنظمة الاجتماعية الأخرى التي سبقته في سياق التطور التاريخي، أو ربما عندما تشرع البورجوازية بتمجيد فضائلها الخاصة. عندها تكون الشكوكية صحيحة تماماً وعموماً فليس هناك مكان للشكوكية في طبع البروليتاريين ونظرتهم العالمية فليس من شأن الوعي تحديد الكينونة، بل الكينونة وحدها هي التي تحدد الوعي

استوعب ريتشتر هذه الحقيقة الراسخة بحق بشكل خاطىء تماماً، على الرغم من أنه، وكما لوحظ لتوّه، يفهم بشكل جيد تماماً أن الشكوكية الإغريقية هي حصيلة انحطاط اليونان القديمة. لَكَم يبدو الأمر مختلطاً على ريتشتر في ما يلي.

فهو يدحض مبدأ الشكوكيين فيما يتعلق بالأسوسثينيا Isostheneia، أي افتراض ان كل فرضية متعلقة بطبيعة الأشياء يمكن معارضتها بنقيضة لا تقل عنها جودة**.على أية حال فهو يرغب في الاعتراف بأن الأسوسثينيا هي حقيقة غير قابلة للجدل بالنظر إلى

---

* لمصلحة القراء الروس ذوي النمط المعين من التفكير أنا أتحدث هنا عن البلدان ذات الاقتصاد الرأسمالي المتطور بصورة كاملة.

** العودة إلى مسألة ماذا كان العسل حلواً أو مراً.

«**المعرفة الزائفة**»* في كل من الحياة اليومية والعلم. فهو يضرب كمثال مسألة الأحزاب ليبرهن على فكرته، ومثاله هذا جدير بالانتباه.

فهو يناقش قائلاً: «وهنا فهم يوافقون من دون شروط على سلسلة الحلول للمعضلات الأخيرة ويصرون على هذه الحلول بتعصب على الرغم من أن هذه الحلول ما زالت غير ناضجة نظرياً للمناقشة. وهنا غالباً ما يتواجه اليميبون واليساريون، كالفريضة ونقيضتها وكالموافقة والمعارضة، بيد أن من يرغب في أخذ قرار موضوعي سيترتب عليه في الغالب القول لنفسه بأن التحرري لا يقل عن المحافظ إثماً، وأن المجدد في علم الجمال لا يقل عن معارضة الكلاسيكي، وأن عالم الذرة لا يقل عن عالم الطاقة؛ وباستعمال لغة الشكوكيين يمكن القول أن هذه هي الأسوشينيا التامة (ص.١٧٨).

وهكذا، فإذا كان المرء يبتغي أن يكون موضوعياً، يتوجب عليه غالباً الإجماع على أن المحافظ محق تماماً كالتحرري وأن المجدد في علم الجمال محق تماماً كالقديم. الخ فهنا أمسى ناقد الشكوكيين هو نفسه شكوكياً

فقد أجمع الشكوكيون على أنه ما من سبيل لنا لمعرفة الحقيقة. وهذا ما يقوله ريتشتر عن هذا النوع من المسائل. فلم يقِرُّ من دون أي مسوغ جيد باحتواء دم الإنسان العصري على جرعة لا بأس بها من الشكوكية.

١١

على أية حال، دعنا نرى بأي معيار من الحقيقة علينا الحكم، مثلاً، عما إذا كان «المحافظ محقاً أم «التحرري». لنفترض أن المسألة مسألة حقوق انتخابية. فالتحرريون يطالبون بتوسيع هذه الحقوق بينما يعارض «المحافظون» هذا المطلب. أيهما على حق؟ يرى ريتشتر بأن كليهما على حق. في الحقيقة هذا صحيح إلى حد ما فمن وجهة نظر المحافظ، هو محق تماماً لأن توسع الحقوق الانتخابية للتحرريين سيلحق الأذى باهتماماته هو وذلك لأنها ستضعف القوة السياسية لأعضاء حزبه. ومن وجهة نظر التحرري فهو كالمحافظ محق؛ فإذا ما نفذ إصلاح النظام الانتخابي الذي ينشده فإن هذا سيزيد من قوة الحزب الاجتماعي الذي يمثله هو وسيمكّنه هذا من تشجيع اهتمامات

* الأحرف المائلة من عند المؤلف.

هذا الحرب بشكل أفضل. لكن إذا كان كل واحد منهما محق من وجهة نظره الخاصة أحقاً ليس هناك معنى في السؤال عمن يجب الحكم بأنه على حق أكثر؟ يعتقد ريتشتر أن هذا السؤال، في معظم الحالات، يتعذر حله. هذا لا يدعو للتساؤل. في الواقع، كان عليه القول بأن هذا السؤال لا يمكن حله بشكل عام وليس فقط في أغلب الأحيان ففي نظره، تتصل الحقيقة فقط بالفاعل. وبالتالي ينبغي عليه ان يقرر مسألة الحقيقة بسكل شكوكي حينما يكون الفاعِلَين المتنافسين محقَين من وجهة نظر كلِ منهما إلا أن هذا القرار ليس ملزم علينا فنحن نعتبر أن معيار ريتشتر للحقيقة هو أساساً خاطىء، لذلك نختلف في المناقشة فمن وجهة نظر المحافظ، هو محق في معارضته لتوسع حقوق التحرريين الانتخابية. لكن ما هي المجادلات التي يقدمها ضد هذا المطلب؟ إنه يؤكد أن هذا سيضر المجتمع بأكمله. فكان الخطأ المنطقي الذي ارتكبه المحافظ المحق من وجهة نظره الخاصة هو أنه ماثل اهتماماته هو باهتمامات المجتمع وماذا عن « التحرري »؟ آه، إن التحرري يفعل بالضبط الشيء ذاته، فهو الآخر يماثل اهتماماته باهتمامات المجتمع لكن إذا كان كلاهما مخطئين في شيء واحد فلا يتبع ذلك أن كليهما على درجة واحدة من الخطأ فلكي نحكم من منهما يرتكب خطأ أقل يكفينا أن نقرر اهتمامات من منهما أقل تعارضاً مع اهتمامات المجتمع أليس هناك فعلاً معيار موضوعي يمكننا به حل مثل هذه المسألة؟ ألن يستطيع المؤرخ أن يقرر من من الطرفين كان محقاً في روسيا في الفترة التي سبقت الإصلاح الزراعي: هل كان المحافظون الذين لم يكونوا راغبين بالقضاء على عبودية الأرض (طبعاً، كان هناك مثل هؤلاء) محقين أم التحرريون الذين كانوا يسعون لهذا التغيير؟ برأيي، سيكون على المؤرخ أن يُدَّون أن التحرريين محقين على الرغم من أنهم هم الآخرون لم ينسوا اهتماماتهم الخاصة آنذاك. وللبرهنة على ذلك، يكفي تذكر التأثير الضار لعبودية الأرض على كل مناحي الحياة الاجتماعية في ذلك الوقت. فالتاريخ هو عملية التطور الاجتماعي. ففي تطوره، يجد المجتمع كل ما من شأنه تعزيز هذا التطور مفيداً ويبنذ كشيء مؤذ كل ما يؤخره. فلم يكن الركود مفيداً للمجتمع أبداً هذه الحقيقة الراسخة هي المعيار الذي نحكم به منْ من الحربين المتجادلين أقل خطأ أو غير مخطىء على الإطلاق*

---

* ثمة حالات تتوافق فيها مصالح طبقة معينة مع مصالح المجتمع كله

يبدو وكأن كاتبنا لا يشك في شيء من هذا ويمسي شكوكياً حيث لا يوجد سبب كاف على الإطلاق للشكوكية. فقد كتب:

« إن التحريض لصالح قضية ما نتعاطف معها « يقنعنا أكثر من أي تحريض موجه على نحو مختلف لكنه لا يقل عن هذا التحريض إقناعاً فغريزة الحياة تستدعي الدافع من أجل المعرفة لخدمتها وتحجب رؤيته لدرجة أنها لا تستطيع به إدراك الأسوشنيا المنطقية للمجادلات والمجادلات المعارضة. وإلا فكيف يمكن، مثلاً، باتخاذ موقف سياسي يقتضي نظرياً قراراً فيما يتعلق بمسائل علم الاجتماع والاقتصاد السياسي وعلم الأخلاق الأكثر دقة وبفهم التاريخ أن تتزامن الأحراب على العموم مع الطبقات الاجتماعية؟ هل يخطر نفس الحل للأسئلة المطروحة، إذا قلنا، بالصدفة للناس الذين ينتمون بالصدفة إلى الوسط نفسه؟ بالتأكيد دوافعهم هنا ليست دوافعهم هم. فقط أحص الديموقراطيين الاشتراكيين بين الأرستقراطيين، والمتحفظين المقتنعين بين العمال، ومؤيدي المشاركة في الملكية بين الرأسماليين، وتمركز الملكية بين الفقراء! فكلهم يمثلون اهتماماتهم الشخصية وليس اهتمامهم بالحقيقة. (ص.١٧٩)

فريتشتر مغتاظ لدفاع الناس الذين ينتمون إلى طبقات مختلفة عن اهتماماتهم الشخصية وليس عن اهتمامات الحقيقة. لكن ألم يقل أن الحقيقة تتصل دائماً بالفاعل؟ إنه الآن يريد حقيقة مستقلة عن الفاعل. إنه غير ثابت وعلاوة على ذلك، فإن الحقيقة التي مؤداها أن حدود تقبل القناعات السياسية المتباينة، على العموم، تتزامن مع حدود الطبقة ما هي إلا مجادلة في صالح مبدأ الشكوكيين المتعلق بالإسوشنيا، هذا يبرهن على أن فقط الكينونة هي التي تحدد الوعي. فقط باستيعاب هذه الحقيقة يمكن للمرء فهم سياق تطور الأيديولوجيات المختلفة. هذه الحقيقة جعلت ريتشتر بيأس في حيرة من أمره. وسبب ذلك هو أنه من الصعب لَمنْ لا يتخذ موقفاً ثابتاً من وجهة النظر البروليتارية أن يفهم ويستوعب تماماً هذه الحقيقة في الوقت الراهن. ريتشتر نفسه يقول أن عزيزة الحياة غالباً ما تستدعي دافع المعرفة لخدمتها وتحجب تماماً رؤيته. فمن يقتنع بأن الكينونة هي التي تحدد الوعي وليس العكس يُقِّر بأن الأفكار التي تشكلها طبقة معينة والمشاعر التي تكابدها في فترة هيمنتها، لها في أحسن الأحوال أهمية فقط الحقائق والقيم المؤقتة والزائلة.

وليس من السهل للذي ينتمي إلى تلك الطبقة أن يدركها لذلك كان أنبل الناس

س البورجوازيين الحديثين محمولين على الإذعان بسهولة أكثر لفكرة أن مجال المشكلات الاجتماعية المناقشة يهيمن عليه المبدأ الشكوكي لإسوشيبيا من الإذعان للتوكيد على أن وجهة نظر طبقة «عمال المصانع تغدو هي الحقيقة وذلك فقط عندما تبطل وجهة نظر الرأسماليين عن كونها حقيقة* ريتشتر أيضاً لا يستطيع حمل نفسه على تقبل هذه الفكرة ومن هنا أتت شكوكيته في المسائل الاجتماعية. فموقف أولئك الذين لهم هذه الطريقة من التفكير غير مرغوب فيه جداً فتماماً كما لم يقدر حمار بوريدان Buridan أن يقرر من أية حزمة من حرمتي العلف سيأكل، فلن يستطع هؤلاء إلحاق أنفسهم بأية واحدة من هاتين الطبقتين الكبيرتين في عصرنا اللتين هما في حالة نزاع مع بعضهما البعض. يتمخض عن ذلك مزاج نفسي خاص يرى من الضروري تلمس تفسير لكل النزعات السائدة اليوم بين أيديولوجيي الطبقات العليا: كلا نظريتي الجمال الحديثتين اللتين يُلّح ريتشتر عنهما والمثالية الذاتية التي هو مصاب بها والتي فحواها أن الكينونة هي التي تقرر الوعي وليس الوعي هو الذي يقرر الكينونة.

هذا ما اعتقدت من الضروري نقله إلى القارىء بتقديمي كتاب ريتشتر الممتع. إني لأشعر بالأسف الشديد لأن مترجمي هذا الكتاب الممتع لم يجدوا هناك ضرورة للتحذير وتفسير ذلك هو أنهم هم أنفسهم كانوا متأثرين بشدة بهذه الأيديولوجيات نفسها التي تنبثق من المزاج النفسي الذي ذكرته لتوّي.

---

* لا داعي للبرهنة هنا على أن الوعي الطبقي لعمال المصنع لا يقصد «مشاركة المُلكية كلها». إن ريختر يظن ذلك لأنه غير مطلع بصورة جيدة على طموحاتهم. وأنا وافق في هذه الحالة أن مترجميه سوف يرافقونني

حول كتاب السيد هـ. ريكرت

هناك قول: « قل لي من تصاحب، أقل لك من أنت. وعلى ذلك يمكن القول: سوف أقرر من تكون إذا أخبرتني عن أعدائك. هناك أصناف مميزة بشكل استثنائي من العِداء من بينها الصنف الذي يشعره عدة ممثلين عن العلم الاجتماعي في هذه الأيام نحو التفسير المادي للتاريخ لا تظن أنني أُعبّر عن نفسي بشكل غير دقيق: إنني أعني تماماً العِداء، وليس رفضاً هادئاً ينبع من بعض اعتبارات نظرية نسبية الصحة. بمعنى آخر، برفض التفسير المادي للتاريخ، ثمة علماء اجتماع في وقتنا الحاضر يستمعون إلى أبعد حد، إلى صوت قلوبهم بدلاً من الاستماع لصوت عقولهم، التي تبقى في معظم الأحيان في حالة غموض كبير حول ماذا هم يرفضون. وللإثبات، سوف أستشهد بـ هنريتش ريكرت Heinrich Rickert، مؤلف الكتاب الصغير، أو إذا أحببت، لكتيّب كبير، سُمّي « **علوم الطبيعة وعلوم الثقافة** »، وزُكِي كثيراً من قبل السيد س هسين S.Hessen.

تبيَّنَ ريكرت في المادية التاريخية محاولة « لتحويل كل تاريخ إلى تاريخ اقتصادي ثم إلى علم طبيعي » (ص.١٥٩). يتمنى أحدُنا لو أنه يكون جاهلاً في هذا الموضوع، على أن يصدق أي شيء كهذا أولاً، لم يحاول المناصرون للمادية التاريخية أبداً أن « يحوّلوا كل التاريخ إلى تاريخ اقتصادي ». ثانياً، لقد دخل إلى عقولهم بدرجة أقل أنهم حولوا « بعد ذلك » التاريخ الاقتصادي إلى علم طبيعي وقد كان ممكناً لريكرت أن يعرف هذا لو أنه تقبّل مشكلة أن يعوِّد نفسه مع آراء الرجلين اللذين أسّسا المادية التاريخية - ماركس وإنغلز اعتاد ماركس أن يعلن بشكل صريح بأن المادية « العلمية الطبيعية » هي غير مقبولة تماماً لتفسير الظواهر الاجتماعية. ولكن بينما لا يعتقد ريكرت بأي شيء عن إنكار نظرية ماركس التاريخية، لا يعتبرها ضرورة أن يتعرّف

عليها إنه يُرشد بقلبه وليس بعقله كما هو واضح كالبلورة من كل مناقشته اللاحقة.

المحاولات المزعومة لتحويل كل تاريخ إلى تاريخ اقتصادي وثم إلى علم طبيعي مبنية، كما يقول «على مبدأ منتقى اعتباطياً تماماً لفصل ما هو أساسي عما هو غير أساسي، مبدأ يدين بأفضليته علاوة على ذلك بشكل أولي إلى تحامل (حكم مسبق) سياسي وغير علمي البتة ويمكن أن يلاحظ ذلك الآن في أعمال كوندورست Condorcet، وبما يسمى بالمبدأ المادي للتاريخ، الذي يمثّل فقط قمة التطرف لهذا الاتجاه، يمكن أن يخدم كمثال كلسيكي لهذا ويعتمد جزء كبير جداً منه على طموحات اجتماعية - ديمقراطية على وجه التخصيص. وبما أن الهدف الثقافي الموجِّه هو ديمقراطي، فهناك نزعة لاعتبار [شخصيات الماضي الكبيرة] أيضاً «غير أساسية والأخذ بعين الاعتبار ذلك الذي يأتي من العامة فقط من هنا فكرة تاريخ «الجماعية من وجهة النظر البروليتارية، أو من وجهة النظر التي يعتبرها الباحثون النظريون وجهة نظر العامة، علاوة على ذلك، هي القيم الاقتصادية بشكل رئيسي التي تؤخذ بعين الاعتبار، وبالتالي فقط ما هو «أساسي الذي له تأثير فوري عليهم، يعني، حياة اقتصادية. من هنا، أيضاً، أصبح التاريخ «مادي (ص.ص١٥٩-١٦٠)

كل من قرأ الكتاب الشهير: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain سوف يدهش جداً أن يسمع من ريكرت أن كوندورست حاول أن يحوِّل كل تاريخ إلى تاريخ اقتصادي. صحيح أن في كوندرست لا يجد أحدنا تفسيرات مادية لبعض الظواهر التاريخية الفردية. وهو لديه أيضاً نزعة طبيعية لأن يعتبر المراحل الأولى في التطور الثقافي للإنسان من زاوية تطور القوى المنتجة. ولكن ذلك عائد للحقيقة أنه غير قادر أن يكتشف مستوى ملائم للمعرفة في هذه المراحل. مبتدئون تقريباً باليونان، يَغلُبُ في كتاب كوندرست وجهة نظر خيالية بشكل صاف من كل تاريخ لاحق. لقد كان المذهب المثالي غالباً على كل الكتابات التاريخية في القرن الثامن عشر، حتى أن ماديّو ذاك الوقت كانوا خياليين (مثاليين) في نظرتهم التاريخية، مع أن بعضاً منهم، هلفينوس Helvétus مثلاً، فسَّر بعض الأحيان بدهاء، بعض ظواهر تاريخية معينة، باعتبارات مادية. ذلك غريب، بالتأكيد، أن السيد ريكرت المتعلم والسيد حسن المتنوّر لا يعرفون شيئاً عن هذا (أو ربما لا يريدون أن يعرفوا عنه) علاوة على ذلك، فإن المناصرون للمادية التاريخية هم بالحقيقة مهتمين جداً بما «يأتي من العامة.

ولكن هذا ، أولاً ، ليس اهتمامهم « الوحيد فهم مهتمون اهتماماً كبيراً بشكل استثنائي بما يأتي من الطبقات العليا ويبرهن كتاب ماركس رأس المال Capital على ذلك بشكل رائع فقط بوجوده ثانياً ، العمل على الأخذ بعين الاعتبار ما يأتي من العامة – وعمل ذلك بتعمد – وقد ابتدأ ذلك سابقاً على يد المؤرخين الفرنسيين في وقت إعادة الملكية (على سبيل المثال ، أغسطين ثيري Augustin Thierry) وبالنسبة إليهم « الطموحات الاجتماعية الديمقراطية » هي مغايرة تماماً ومرة أخرى فإنه من الغريب جداً أن لا المتنوّر السيد حسن ولا المتعلم السيد ريكرت يرغبان في السماع عن هذا أخيراً ، ليس من المضحك أن أؤكد أنه من وجهة نظر البروليتاريا ، أو كما وضعها ريكرت ، من وجهة النظر التي يعتبرها الباحثون النظريون وجهة نظر العامة ، حُوِّلَ الانتباه بشكل رئيسي إلى قيم اقتصادية. وإذا أعار أي شخص انتباهاً رئيسياً إلى هذه القيم في هذه الأيام فهي بالتأكيد الطبقة البرجوازية في معارضتها لطبقة العمال والكادحين. وإن الدين يؤيدون اليوم التفسير المادي للتاريخ هم متيقّظين تماماً لهذا ولن يغيب عن نظرهم أبداً وبالتالي فإن ما يقوله ريكرت عنهم لا يعني شيئاً من وجهة النظر هذه أيضاً

يفسر ريكرت المادية التاريخية بطريقة مثيرة للدهشة، أن السيد ف. تونيس F Tönnies ، رجل كما علمنا ، ليس له علاقة بالديمقراطية الاجتماعية ، سأله بسخرية (في Archiv Für system Philos. Bd.VIII, S.38):« من أي مستنقع استعار شرحه المميز للمبدأ المادي للتاريخ؟ وبالطبع ، يوجد رائحة قوية للمستنقع حول شرح ريكرت. على كل حال ، السؤال عن أي مستنقع بالذات استعار منه هو محفوف ببعض التعقيد والحقيقة أن ريكرت وعلماء غيره من نوعيته ، ليس لديهم أدنى فكرة غير واضحة للمادية التاريخية ، ليس بسبب شخصي ، ولكن بسبب حقل رؤياهم العقلاني مملوء بضباب التحامل مخصص لطبقة كاملة. ويمكن في الواقع القول عنهم أن القمامة التي يعرضوها كشرح للمادية التاريخية مُقرر « بتحامل سياسي غير علمي البتة ويتحدث بغضهم الشديد للمادية التاريخية بفصاحة بالغة عن خوفهم من « طموحات اجتماعية – ديمقراطية على الأخص ». وبما أن التفسير المادي للتاريخ هو التفسير العلمي الوحيد للتقدم التاريخي (كما يظهر في الحقيقة أنه حتى هؤلاء العلماء الذين يغلقون آذانهم لكلمة المادية بالذات يستعينون بها كثيراً من الأحيان في أعمالهم المتخصصة وعندما حاول هؤلاء الكتّاب – الذين تحيزهم الطبقي يصوّرهم غير قادرين على فهمها واستيعابها تطوير

النظرية العامة للتاريخ، وجدوا أنفسهم بالضرورة في زقاق مسدود، مناسب تقريباً ولكن دائماً اعتباطياً لذلك كانت تراكيب نظرية عقيمة. وتعادل هذه النظرية قسم العلوم التجريبية في مجموعتين: العلوم العامة للطبيعة والعلوم الفردية للثقافة يقول ريكرت، أن العلوم الطبيعية «ترى في مواطنيهم وجوداً وظهوراً، حراً من أي شيء يعلق بالقيمة؛ واهتمامهم هو أن يدرسوا العلاقات التجريدية العامة، وقدر الإمكان القوانين، الذين أهميتهم تؤثر على هذا الوجود والظهور وبالنسبة إليهم الحالة الفردية هي «نسخة فقط وفي مكان آخر اتَّبع كانت Kant في تقديم مفهوم الطبيعة كوجود للأشياء، إلى هذا الحد كما هو مقرر بالقوانين العامة (ص٣٨) ولهذا المفهوم، اعترض على مفهوم الظواهر التاريخية.

«ليس لدينا ولا كلمة مناسبة تتجاوب مع عبارة «الطبيعة التي يمكن أن تصنفهم [هده العلوم] من وجهة نظر موضوعهم، وأيضاً من وجهة نظر طريقتهم. لذلك يجب علينا انتقاء تعبيرين يتجاوبان مع معنيي كلمة «طبيعة». مثل علوم الثقافة، هم يدرسون مواضيع تتعلق بقيم ثقافية عالمية؛ وكالعلوم التاريخية، يصورون تطورهم الفريد بمميره وفرديته. والحقيقة بأن مواضيعهم هي بالأساس معالجات ثقافية تمنح لطريقتهم التاريخية بالوقت نفسه مبدأً لبنية المفهوم، لأن ما هو أساسي لهم هو فقط ما له أهمية في أصله الفردي للقيمة الثقافية المرشدة لذلك، بالتخصيص (التمييز)، هم ينتقون من الواقع كالثقافة» شيئاً مميزاً تماماً عن العلوم الطبيعية التي تفحص بطريقة معممة نفس الواقع كالطبيعة». لأن أهمية المعالجة الثقافية، في معظم الحالات، يرتكز بشكل محدد على الأصلية التي تميزها من معالجات أخرى، بينما من جهة أخرى، تلك التي تملكها على غرار معالجات أخرى، يعني تلك التي تشكل جوهرهم العلمي الطبيعي غير أساسي لعلم الثقافة التاريخي». (ص١٤٢-ص١٣٣).

هذه الفقرات تظهر بشكل يلفت النظر ضعف نظرية ريكرت لو تركنا جانباً لوهلة مسألة القيم الثقافية، سوف أقول أولاً أنه إذا كانت أهمية كل معالجة تاريخية معينه تكمن في أصليتها وهذا صحيح - هذا بالتأكيد يبرّر مغايرة العلم الطبيعي للتاريخ، أو كما وضعها ريكرت، علوم الطبيعة لعلوم الثقافة. الحقيقة أنه بين العلوم الطبيعية يوجد علوم لا تكف على أن تكون علوماً طبيعية بينما بنفس كونها علوماً

تاريخية، ومثالاً على ذلك علم طبقات الأرض الموضوع الخاص مهتم بما لا يعتبر أبداً « نسخة فقط لا

علم طبقات الأرض يدرس تاريخ الأرض وليس جسم سماوي آخر، تماماً كتاريخ روسيا هو تاريخ وطن أسلافنا وليس تاريخ بلدان أخرى. تاريخ الأرض. « مخصص » Individualised، ليس ذرة أقل من تاريخ روسيا، أو فرنسا، وهكذا دواليك وبالتالي فهو لا يستطيع أن يناسب أبداً إطار التقسيم الذي حاول ريكرت تأسيسه. ويشعر مؤلفنا نفسه بخصوص هذا الموضوع أن الأمور ليست صحيحة أبداً معه. فهو يحاول أن يعالج ذلك بالاعتراف بوجود « المجالات المتوسطة » Intermediate Spheres التي تتغاضى فيها الطريقة التاريخية عن ميدان العلم الطبيعي ولكن هذا الاعتراف لا يوصله إلى أي مكان بالتأكيد وأخذ كمثال على ذلك علم الأحياء التاريخعرقي وهو يوافق أنه « مع أنها تعمل على وجه الحصر بأفكار عامة، ولكن هذه الأفكار على كل حال مؤلفة بطريقة أن الكل المحقق فيه الذي تفحصه يُعتبر من وجهة نظر فرديته وخصوصيته ص١٤٨ ولكن برأيه هذا ليس جدالاً ضد مبادئه في تقسيم العلوم: « بل على العكس، إن الأشكال المتشابهة المختلطة ببعضها تصبح مفهومة كالأشكال المخلوطة تماماً بسبب ذلك » ص. ١٥٠ المشكلة أن التاريخ يمثّلُ شكلاً مخلوطاً تماماً كعلم الأحياء التاريخيعرقي أو علم طبقات الأرض وإذا كان هذين العلمين المسمّيين أخيراً ينتميان إلى « المجال المتوسط فالتاريخ أيضاً جزء منها وإذا كان هذا الأمر صحيحاً، فذلك يحطّم نفس مفهوم هذا المجال، حيث أن تبعاً لريكرت هو يقع بين التاريخ والعلم الطبيعي

يأمل ريكرت أيضاً أن ينقذ هذا الوضع بالإشارة إلى أنه « بشكل عام، الاهتمام بعلم الأحياء التاريخيعرقي يختصر بشكل واضح ص١٥٢ ويمكن أن يكون ذلك صحيحاً ولكن ذلك بالإضافة إلى نقطة ألا وهي أنه أي طريقة استُعمِلت من قبَل العلماء بينما لا يزالون مهتمين بهذا العلم. ولقد كانت نفس الطريقة التي تستعمل من قبَل العلماء المهتمين بالتاريخ العالمي بالإضافة إلى أن الاهتمام بالجيولوجيا، مثلاً، لا يختصر أبداً إن وجود هذا العلم وحده كاف أن يدحض مبدأ ريكرت لتقسيم العلوم.

ويشير كاتبنا إلى أفكار كهذه « التقدم » و« الارتداد Regress استعملت من علم تاريخ الأجناس، بما لهما من معنى فقط من وجهة نظر القيمة (ص ١٥١) ولكن هذا الظرف بأية حال، يرسّخ السؤال، أية طريقة استعملها العلم المذكور ويمكن أن

يقال في الواقع عن علم الأحياء أيضاً أنه ذو اهتام بالإنسان في الدرجة الأولى، كتاريخ الأرض التي يحدث عليها تطور الحضارة الإنسانية ويمكن أن يوافق المرء مع هذا ولكن حتى إذا وافق معه، فيجب علينا مع ذلك أن نلاحظ أن ما هو أساسي في عبي الجيولوجي، كهذا، ليس ذلك الذي لا يتعلق بأي نوع من القيم الثقافية، الحضارية ولكن ذلك - وذلك فقط - الذي يمكّنه أن يفهم ويختار الطريق الموضوعي لتطور الأرض

نفس الشيء مع التاريخ؛ فبلا شك يرتب كل مؤرخ مادته العلمية - فاصلاً ما هو أساسي عن الغير أساسي - من وجهة نظر قيمة معيّنة السؤال كاملاً هو ما هي طبيعة هده القيمة؟ إنّه من المستحيل تماماً أن نجيب على هذا السؤال بالجرم أنه بهذه الحالة الخاصة القيمة المعينة هي في طبقة Categoy منه القيم الثقافية (الحضارية) وكرجل العلم - وضمن إطار علمه - يعتبر المؤرخ أساسياً ذلك الذي يساعده على تقرير العلاقة السببية لهذه الحوادث المجموع الذي يشكّل المعاملة Moces العملية الفردية للتطور التي يدرسها؛ وغير أساسي ذلك الذي لا يتعلق بهذا الموضوع وبالتالي فما هو مضمن هناك ليس أبداً طبقة القيم التي تحدث عبها ريكرت عد ريكرت، العلم الطبيعي المعمم يُقارن بعلم التاريخ الذي يختار المعالجات المعينة من التطور في أشكالهم الفردية المخصصة. ولكن بغض النظر عن علم التاريخ فهناك أيضاً في المعنى العام علم الاجتاع الدي يهتم «بالعام بنفس درجة العلم الطبيعي. وأصبح التاريخ علماً حتى الآن لأنه ينجح في تفسير المعالجات التي يصوّرها من وجهة نظر علم الاجتاع لذلك فعلم التاريخ معلق بعلم الاجتاع بنفس طريقة تعلق علم طبقات الأرض بعلم الطبيعة «المعمم من هنا فهي تتبع أن محاولة ريكرت أن يقارن العلوم الثقافية بعلوم الطبيعة ليست مبنية على أية قاعدة جدّية. وليس بدون فائدة اهتام أن لدى بعض الباحثين النظريين للنقابية في الوقت الحاضر مأخذاً ضد ريكرت هذا يعطي ضريبة عادلة «لقيمة تدريسهم الخاص.

حول كتاب ي. بوترو E. Boutroux

يقول السيد بازاروف في مقدمته لعمل ي. بوترو، أنه مد حوالي خمسون سنة مضتْ، في جواب على السؤال: ما الذي سبب النزاع بين الدين والعلم، وهل سيجد هذا النزاع الحل النهائي في وقت ما، بطريقة ما، أن كل رجل «مسور سوف يهز كتفيه بازدراء في ذاك الوقت كان يُظن بسؤال كهذا على أنه مناف للعقل، حيث أنه كان يعتقد أن العلم يناقض المفاهيم التي تبطّن (تكون أساسية في) كل دين: الآن الحال مختلف، فصحيح أن الناس «المثقفون لا يحلمون أبداً برأي كهذا، فهم يعتقدون أنه من السخف أن يتحدثوا عن نزاع كهذا، ليس لأن الدين ادُّحِض حالياً من قبَل العلم، مرة وإلى الأبد، ولكن لأنهم يقولون أن العلم والدين يدوران على مسويين مختلفين. يخبرنا السيد ڤ. بازاروف V Bazarov أنه «في الماضي، كافحت المفاهيم النظرية مع العقائد الدينية أما الآن فقد حلّت الأفكار العلمية محل المعتقدات الدينية وأخذت مكانها، ثم قال رجال العلم أن الدين التقليدي قد ادُحض، وأنه قد آن الأوان لإيجاد «دين علمي ومن هذا القبيل. والآن على العكس، يظهر العلم مفتقراً لشيء، غير قادر على حلِّ «ألغاز الكون ومن ثم فإن مناصري الدين التقليدي رفعوا رؤوسهم وبحماسة قوية مجدَّوا حلَّهم لألغاز الكون وفي كل مرحلة، نفس القناعة لكلاً من العلم والدين على التوالي متورطين في معركة. ومما لا شك فيه هو وجود خلفية مشتركة بينهما وبالتالي خلفية للنزاع، فتظهر في المقدمة وجهة نظر أخرى بثبات وعِناد تلاحظ وجهة النظر هذه أن في النزاعات الماضية كلتا القوتان المعارضتان كانتا على صواب، وفي أقصى تطرف وأقصى تناقض استنتاجاتهم في ذلك إذا كانت كل الحركات الدينية سخيفة من وجهة النظر العلمية، وإذا كانت كل المفاهيم العلمية غير ورعة، أو في أحسن الأحوال معتدلة جادية (غير مبالية) من وجهة نظر الدين، فهذا يعني ببساطة

أنه بين المجال الأول والثاني في الواقع نزاعاً أو تناقضاً من أي نوع غير وارد (أمر لا يصدق).. الناس الذين من السلالة القديمة كانوا على خطأ، ليس في أنهم اعتبروا الأفكار العلمية والدينية متعارضة - هنا كانوا مصيبين تماماً - ولكن بهذا، علاوة على ذلك، فهم ظلوا يحاولون بأي ثمن أن يمزجوهما (ص ٥ - ص ٨)

هذا شيء مثير للاهتمام جداً؛ ولكن هناك شيئاً واحداً خطأ بذلك: إنها في حالة خلاف تام مع الحقيقة التاريخية. « سابقاً كانت المفاهيم النظرية parhom always بعيداً عن المنافسة الدائمة للتعاليم الدينية. هل حقاً أن « المثقف المتحضر السيد ف باراروف لم يسمع أبداً بما يسمى « الحقيقة المردوجة »؟ شاهدت هذه التعاليم نور النهار لأول مرة في العصور الوسطى ووصلت إلى الإدراك في عصر النهضة. إن معناها الكامل هو أن الحقائق العلمية تدور في مسوى مختلف تماماً عن ذلك الذي تدور فيه حقائق الدين. لهذا إذا أكَّد لنا أناس « مثقفون »، في الوقت الحاضر، أنه بالأساس لا يوجد مكان للنزاع بين العلم والدين، فهم فقط يُحمّون شيئاً كثيراً من الماضي من جهة أخرى، كم كانت المدة منذ إعلان « الإفتقار الكامل للعلم » إفلاس العلم بصوت عال وبانتصار مثلاً من قبَل برونتيير Brunetière؟ كل واحد يعلم أن ذلك كان منذ مدة قصيرة مضت؛ لذلك فمن الغريب أن يعزو مناقشة حول موضوع هذا الإفلاس المفترض للعلم فقط إلى فترة « من الماضي ». وقد نتج من كل هذا أن الشخص الذي كتب المقدمة لكتاب بوتروتكس متضلِّع بشكل سيىء في كلاً من تاريخ التفكير الفلسفي، وفي النزعات « الفلسفية » في الوقت الحاضر.

سوف يدرك أي مراقب غير متحيز الأسباب causes القضايا الاجتماعية الظاهرة التي تشجع prompting « فلاسفة » الوقت الحاضر الذين من نوعية خاصة ليحمّي العقيدة القديمة لـ « الحقيقة المزدوجة » ويقدمها بصلصة جديدة newsauce (بطريقة تزيد في متعتها). السيد بوتروكس هو واحد من المحمّيين الذي تشكّل أعماله ما يمكن أن يسمى بشكل يمكن تبريره بـ سكولاستية القرن العشرين وهو لديه معرفة ممتازة بالأدب حول موضوعه؛ ولكن لا يوجد ذرة من الأصلية ولا قليلاً من الموهبة الأدبية في عمله. ولذلك كان مملاً بشكل لا يطاق. احذر، القارىء الروسي!

وها هي عيّنة من مناقشات بوتروكس « يجب أن يُسمح للإنسان ليس فقط أن يفحص أحوال المعرفة العلمية، ولكن أحوال حياته نفسها أيضاً ص ٣٢٤ وهذه

الـ «لكن هي حقيقة لا تضارع فهي تفترض أن تحريات الإنسان عن حياته نفسها لا يمكن أن تكون علمية، وتذهب بدون أن تقول أن هذا الافتراض هو تماماً لا يمكن تبريره. ومع ذلك، فعلى هذا الافتراض الذي لا يمكن تبريره تماماً يبني بوتروكس دفاعه الكامل عن حقوق الأسلوب الديني للتفكير دفاعاً مدهشاً عن الدين! وعندما يعرف أحدنا مناقشات هؤلاء المدافعين عن الدين فإنه يكفُّ عن التعجب على تحريمهم كنسياً تقريباً من قبل البابا وإن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لهي تعرف تماماً أن الدين لديه أصدقاء كثيرون الذين هم في الحقيقة أسوأ من الأعداء

ويستمر مدافعنا عن الدين هذا، غير المخطوط، بكلامه قائلاً: «كل فعل من أفعالي، كل كلمة من كلماتي وكل فكرة من أفكاري تدلُّ على أنني أعزو بعض الحقيقة وبعض القيمة لوجودي الشخصي، ووقايته ودوره في العالم. إنّني لا أعرف أي شيء البتة بما يخص القيمة الموضوعية لهذا الحكم، وأنا لا أحتاج أن تُبَرهن لي. وإذا حدث وأسأت إليه، فسأجد أن هذا الرأي ما هو إلا تعبير عن غريزتي وعن عاداتي وميولي. وطبقاً لهذه الميول، فإن الفكر يقترح نفسه لي ليعزو لنفسي هدفاً في المواظبة في وجودي الخاص، لأؤمن أنني قادراً على فعل شيء ما، ولأعتبر أفكاري جدية، جديدة، ونافعة ولأعمل وأنشرها وأجعل غيري يتبنّاها ولا شيء أبداً من كل هذا سوف يحتوي على أتفه تدقيق علمي. ولكن بدون هذه الأوهام لا أستطيع العيش على الأقل ليس كرجل، وشكراً لهذه الأكاذيب. أنا أخفف أحياناً من بعض الشقاء، وأشجّع أصدقائي الرجال أن يتحمّلوا أو يحبوا الحياة، وأحب نفسي وأسعى أن أجعل الحياة نافعة بشكل مقبول

هذا كل ما عند بوتروكس، بكل تقلّبه الغريب وكل فسقه الثوري في مناقشاته السقيمة العذبة. إنّه لا يدخل رأسه أنه هو الذي يعيش «شكراً لنوع من الأكاذيب، وبدونهم لا يستطيع أن «يجعل من حياته منفعة معقولة» لا يمكن بأي شكل أن يعيش «مثل رجل»، هذا الرجل الحسّاس لا يفهم كيف أن الوسخ - الرخيص dirt-cheap هو قيمة المساعدة المزعومة التي يقدمها لأصدقائه، مؤكداً بأنها تدعم «أوهامهم»، وحتى أنه لم يشك أن محاولته البائسة بالتحديد لإيجاد تعليل نظري «للأوهام أنه «لن تحتوي على أتفه تدقيق علمي ولماذا يتخيّل أن الشكر فقط للاقتراح الذاتي أن له «هدفاً ليواظب في وجوده الخاص»؟ بالفعل، إن هذا الهدف

هو صفة مميزة لكل الأنظمة، إنه تعبير وعاقبة محتومة للحياة. وهو ببساطة تلاعب في الكلام إذا أشرنا إليه كدليل أنه يوجد ظواهر وراء متناول «التدقيق العلمي ولا يوجد أي شيء مثير للدهشة في الحقيقة: «أنا أؤمن أنني قادراً على فعل شيء طالما «أنا» حي، و«أنا» أملك قوى خاصة، وأن وجود هذه القوى تغريني أن أعتبر نفسي قادراً على فعل هذا أو ذاك بالطبع «أنا يمكن أن أُضخّم كفاءاتي: لم يُقال أن الخطيئة من طبع البشر، بدون سبب. ولا نحتاج أن ننظر بعيداً للحصول على مثال؛ فتروكس يخطىء كثيراً حين اعتبر الآراء التي يعالجها في الدفاع عن الدين «جدية و«نافعة» (ولن أقول أي شيء فيما يتعلق «بأصليّتها لأن ذلك غير وارد). ولكن لا يسج أبداً من حقيقة كونه مخطىء، إن آمال الناس التي يضعونها بشكل طبيعي على كفاءاتهم تَتَطلب أيَّ تفسير غامض، وأنّه لا يمكن تفسيرها بالتالي إلاّ بمساعدة «الحقيقة المزدوجة».

تُمارس الأخطاء بقوانينها الخاصة. وخطأ بوتروكس في اعتقاده أن الدفاع عن الدين جدّي» و«نافع» مشروطٌ بدوره كمناصر (كايديولوجي) لطبقة اجتماعية آفِلة، وهي الطبقة البرجوازية الفرنسية في يومنا هذا هنا أيضاً، لا يوجد أي شيء أبداً متعذّر بلوغه بالنسبة لـ«التدقيق العلمي». الحقيقة هي أن كل طبقة اجتماعية، مثل كل فرد، تدافع عن نفسها بقدر استطاعتها، وما دام (طالما أن) ذلك في إمكانها

وسيكون من المفيد أن أضيف لما قد قيل تحليلاً للمناقشة التالية التي تطرأ لها كاتبنا

«الممارسة تستلزم، أولاً، الإيمان، ثانياً: هدفاً مفروضاً من قبَل هذا الإيمان، ثالثاً: حب هذا الهدف والرغبة في تحقيقه ص٣٣١ إذا «افترضت» أن هناك ذئبة في الغابة المجاورة، فلا يوجد أقل حاجة أن «أفترض» أيضاً الإيمان في هذه الذئبة قبل الخروج لاصطيادها يضاعف (يضرب باثنين) بوتروكس ما يجب أن يبقى في الفرد. لماذا؟ هناك جواب واحد محتمل في رأيي؛ ألا وهو تعويد نفسه وقرّائه للإستعمال الخاطىء لكلمة «الإيمان». وسيكون أي فرد، مقتنع أن الممارسة لا يمكن تصوّرها بدون إيمان، ميالاً كثيراً لقبول «الحقيقة المزدوجة». بكلمات أخرى، يلجأ بوتروكس إلى قليل من المكر (الدهاء). ولكنّ ذلك غير مهم، فلقد أخبرنا مسبقاً أن «الأوهام» و«الأكاذيب» مهمة للوجود «البشري

بالإضافة إلى ذلك، تتطَلب الممارسة حباً للهدف، ولكن ذلك ليس دائماً فلا يتطلب صيد الذئبة حب شخصها وإنما حب الصيد على كل حال، دعونا لا نكون قساة كثيراً، ونفترض أن الممارسة تتطلب دائماً حباً للهدف الذي « نفترضه ». ماذا ينتج عن ذلك؟ وفقاً لبورتكس، الممارسة مستحيلة بدون دين، لأنه « إذا تعمق الإنسان في الحب فالممارسة مستحيلة بدون دين، لأنه « إذا تعمق الإنسان في الحب فالممارسة تندفع إلى ما وراء الطبيعة بكل معنى الكلمة » (ص٣٣٣). مقنع جداً، وحتى أكثر مما يظن بوتروكس. في الحقيقة كما أن إناث الحيوانات المفترسة تحبُ صغارها بدون شك، ينتج عن ذلك أن ذئبتنا « المفترضة أيضاً غير منيعة للفكرة الدينية.

ليس بوسع الفرد إلا الاعتراف أن الأمور سيئة جداً بالتأكيد بالنسبة للطبقة الاجتماعية التي يُكره مناصرها على خديعة نفسه (أو الآخرين فقط) بحكمة (بمعرفة) كهذه. كان مناصري البرجوازية الفرنسية « جديّون » أكثر كثيراً، في القرن الثامن عشر، في الفترة التي سبقت الثورة مباشرة. ولكن ذاك الوقت قد ولّى، ولن يعود أبداً

ولكن ماذا عن السيد ڤ. بازاروڤ الذي تخيَّل نفسه مرة مناصراً لطبقة العمال والكادحين؟ الأمور ما زالت تسير بشكل أسوأ معه؛ فهو لا يعرف ما يفعل.

مرة أخرى: إحذر من القارئ الروسي!

الاشتراكية اليوطوبية الفرنسية في القرن التاسع عشر

تختلف الأنظمة والعقائد المتنوعة للاشتراكية اليوطوبية الفرنسية في القرن التاسع عشر كثيراً عن بعضها بعضاً في مسائل كثيرة هامة. ومع ذلك فهناك صفات أساسية عديدة مشتركة فيما بينهم، تميّزهم عن الاشتراكية العلمية العالمية كما نعرفها اليوم. ولو لم يكن هناك هذه الصفات المشتركة، لكان مستحيلاً عليَّ أن أعرض وصفاً هنا للاشتراكية اليوطوبية الفرنسية ككل؛ ولا يمكن أن أشرع في عرض لتعاليمها وأنظمتها المختلفة في هذه المقالة، وستكون في أي من الأحوال غير متعلقة بالموضوع. وقبل أن يتحقق الفرد من الصفات المشتركة لكل الفوارق Shadesof الدقيقة للاشتراكية اليوطوبية الفرنسية، في الفترة المذكورة، عليه بالضرورة أن يسترجع الأصل التاريخي.

I

كتب ماركس في جداله مع برونو وشركائه: كتب ماركس في جداله مع Bruno Baner وأسلافه: «ليس هناك أهمية لأي تخلل عظيم للنظر من خلال تعليمات المادية عن الجودة الأصيلة وموهبة الإنسان العقلية، عن القدرة الكلية للخبرة، عن العادة والثقافة، عن تأثير البيئة في الإنسان عن أهمية الصناعة وعن تبرير المتعة الخ   كم هو مهماً كون المادية مرتبطة مع الشيوعية والاشتراكية

ماركس يستمر بشكل عرضي في تأكيد هذه الإشارة مع النظر في عين الاعتبار بأنه إذا اسعمل الإنسان كل معرفته وأحاسيسه من عالم الحواس واكتسب الخبرة من خلالها، كما دُرِّس من قبل الماديين في القرن الثامن عشر، فإن العالم التجريبي يجب أن يُظم بشكل يختبر فيه الرجل الحياة ويصبح معتاداً على ما هو حقيقةً إنساني ويصبح مدركاً لنفسه كإنسان. هذا صحيح بالتأكيد ماركس كان محقاً جداً في التأكيد بأن Fourier، مثلاً، يستمر مباشرة من تعليم الماديين الفرنسيين».إذا شكَّ أحد بهذا فإنه يُنصح بمقارنة تعليم Fourier عن العواطف مع ما يُقال عنهم في المقطع الأول من الجزء الأول لـ **Holbach'** Systeme Social، وليست مقارنة Fourier مع Helevétim في هذا المجال أقل متعةً، ولكنه مهماً أن نتذكر التالي.

مع أن Fourier تابع مباشرة من تعليم المادية الفرنسية، فهو في الوقت نفسه له موقف سلبي تماماً من فلسفة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر هذا الموقف ظهر تماماً في أول كتاب له **Théorie der quatre mouvements et der destinéer socialer** الذي تم سره في Lyon في ١٨٨٨ نقرأ هناك:

منذ الوقت الذي أظهر فيه الفلاسفة عجزهم في بداية تجربتهم، الثورة الفرنسية، فإنهم جميعاً وافقوا بين أنفسهم بأن فلسفتهم يجب أن تُعتبر غلطة في العقل الإنساني. وإن ينابيع التنوير السياسي والأخلاقي كانت توجد كينابيع وهمٍ وأي شيءٍ آخر يمكن أن يوجد في أعمال العلماء الذين، بعد تمضية ٢٥٠٠ سنة في إتمام نظرياتهم وتوحيد التنوير الحديث والقديم، أوجدوا بعض الكوارث في محاولتهم الأولى مع أنهم كانوا قد وعدوا بالنعم وسببوا انحدار العالم المتحضر إلى حالةٍ من الهمجية والتخلف تلك كانت نتائج الخمس سنين الأولى التي وضِعت خلالها النظريات الفلسفية للاختبار في فرنسا بعد

مصيبة عام ١٧٩٣ ، بُدِدت الأوهام. في جزء آخر من نفس العمل، تذكر Fourier بسخط شديد الشِجارات العلمية حول عن (التساوي) المساواة التي حطمت العروش (ج.عرش)، مذابح الكنائس وقوانين الملكية، وشكراً لتلك الشِجارات، هو قال، التي حركت أوربا نحو الهمجية. لم يكن Fourier أبداً داعماً (مناصراً) في أي وقت للنظام القديم على العكس، فإنه أكثر احتمالاً لم يكن يستحسن ذلك النظام وكان يتمنى أن يشهد نهايته ولكن الصراع الثوري لمختلف طبقات المجتمع الفرنسي في ذلك الوقت اتَّخذ تلك الشخصية العنيفة - وخاصةً عام ١٧٩٣ - التي أخذها Fourier وعدد كبير من معاصريه بشيء من الخوف إن كونه يعتبر القرن الثامن عشر فلسفة التنوير المسؤولة عن «مصيبة عام ١٧٩٣ فإنه أوضح بأن تلك الفلسفة سوف تفشل بشكل كلي. في معاكستِه لها، فإنه اتجه إلى العمل من خلال قانونين من إجراءاته: ١) «الشك المطلق» و٢) «الاستطراد المطلق». ألَّف «الشك المطلق مع النظر بعين الشكوكية غالبية الآراء الواسعة الانتشار في وقته. مثالٌ على ذلك - وهذا هو مثاله - إن كل الاتجاهات الفلسفية المختلفة قُبلت في موقفهم لاحترام الحضارة. ولكن Fourier، في تطبيقه هنا لقانونه «الشك المطلق»، تساءل عن الكمال في الحضارة. سأل نفسه: «هل هناك شيء أكثر نقصاً من تلك الحضارة التي تلازمها كثيراً كوارث عدة؟ هل هناك شيء مشكوك به أكثر من ضرورة وحتمية وجود مستقبلها؟ أليس محتملاً أن تمثل هي مرحلة فقط من التقدم الاجتماعي»؟ بعد أن وضع تلك الأسئلة، أصبح فوراً مقتنعاً بأن الحضارة، لنقول تلك العلاقات الاجتماعية التي تسود في الأمم المتحضرة، يجب أن تفسح مجالاً لأشكال أخرى من الملكية المشتركة؛ وبدأ يتأمل بطبيعة تلك الأشكال المستقبلية.

بقدر ما نهتم بـ «الاستطوار المطلق» لـ Fourier فإن هذا القانون يتألف من قراره «أبداً لاتباع السُبل الناتجة عن العلوم الغير أكيدة». إنه لمن الممتع ملاحظة، في تبرير إجراء هذا القانون، أن Fourier أدلى بالظروف التي لم تستطع «العلوم الغير أكيدة» فيها من «منع الفقر»، على الرغم من النجاح العظيم للصناعة.

مهما يكن فإن تطبيق هذين القانونين أوضح، في التمرد على فلسفة القرن الثامن عشر، بأن Fourier بقي متأثراً جداً به. كما نعلم فإن الفلسفة كانت بشكل رئيسي تقدميّة. من بين أهم سماتها المميزة لدينا الاعتقاد العميق في التقدم، في كمال الإنسان والمجتمع الإنساني. سخر فوريير بشكل اعتيادي من هذا الاعتقاد. ولكن يجب ملاحظة

بأن تطبيق قانون « الشك المطلق على الحضارة، مع القول بأنه لم يلقِ الشك على الحضارة نفسها بل على حتمية وجود نواقص جدّية معينة في الهيكل الاجتماعي للأمم المتحضرة عندما توصل أخيراً إلى النتيجة بأن هذه النواقص الجدَّية يمكن أن تُزال، وعندما فصّل خطة للنظام الاجتماعي الجديد أصبح هو نفسه عاملاً نشيطاً فعالاً في نسبية الكمال، على الرغم من أنه لم يتوقف عن السخرية من مذهب « العلوم الغير أكيدة المهمة في قدرة الإنسان والمجتمع الإنساني لتكميل أنفسهم - وليست حقيقة الاسطراد المطلق » أقل أهمية من الأشياء الناتجة عن « العلوم الغير أكيدة » التي واجهت فوراً مشكلة الفقر إن الرجل الذي يلوم فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية لكونها لم تمنع الفقر، يبقى هو نفسه مخلصاً لروحها، حيث أن هذه الفلسفة تعيد بشكل مستمر (سعادة الناس هي القانون الأسمى). إذا كان هذا حقيقياً، وإذا كان فورييه، عندما كان يعارض بشدة ويسخر بقوة من فلسفة القرن الثامن عشر، يبقى تابعها المخلص ويجعل من تعليمها القاعدة لتركيباته النظرية (لنظرياته)، فإنه يمكن أن يُسأَل: إلى أين قاداه قانوناه « الشك المطلق » و« الاستطراد المطلق »؟

أولاً إنهما قاداه إلى شذوذ نظري الذي زوَّد ولوقت طويل بهدف لنكتة أعداء الاشتراكية. « الشك المطلق » قاد فورييه إلى أن يستخف بقوانين الانعكاس النظري التي لا يمكن لأحد أن يستخِّف بها مع إفلات من العقاب. عندما توسع في « الخلود ذات المقطعين » وأشاد « سلماً عامّاً من التقمص »؛ عندما أكدّ لنا بأنَّه « ذلك الذي يعطينا أسوداً سوف يعطينا مضاداً للأسود التي يمكن أن نقودها بسرعة كبيرة »؛ عندما يصف الناس الصفات الجيدة لمستقبل مضادات الحيتان، مضادات أسماك القرش، مضادات فرس النهر ومضادات الفقمة، فإنه بشكل واضح يسيء استعمال « الاستطراد » الذي سج من ثورته على كل الفلاسفة السابقين. إذا لم يكن قد تمرد بهذه الطريقة، لكان من المحتمل ألاّ يُظهِر بشكل كبير الثقة بالنفس وتثقيف نفسه بنفسه ولا حاول أن يكبح طيران خياله.

ثانياً، في إطاعته لقانون « الاستطراد المطلق »، فإن فورييه، في كلماته الخاصة، حاول أن يشرع فقط في معالجة تلك المشاكل التي لم تصل إليها فلسفة القرن الثامن عشر حيث أن هذه الفلسفة شُغِلت بشكل عظيم بالسياسة والدين، فإن فورييه شعر بأنه مقيد في مقارنة « البحث عن الكونية الحسنة اجتماعياً فقط بقياسات ما كان لها أي

علاقة مع الحكومة أو الرهبة، واسمرت فقط مع الصاعة والحياة العائلية، ويمكن أن تكون مسجمة مع أي حكومة دون أي حاجة لتدخُلّها هذا يُعرَف بشكل واسع طبيعة نظام مجتمعة، إنها في الحقيقة مجرد من أي تأثير سياسي

ولكن لا يرال هناك أكثر من ذلك حيث أن ثورة فوريير ضد فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية كانت سُبِّبَتْ من قبل قناعته بأنها هي المسؤولة عن « مصيبة عام ١٧٩٣ »، لم يؤكد فقط في كل فرصة ملائمة، وأحياناً غير ملائمة، بأن نظامه ليس له تأثيرات ثورية، ولكنه ينصح به كوسيلة وحيدة معتمدٌ عليها للصراع ضد تلك التأثيرات في الجزء الأول من كتابه،، La Sausse industrie, morcelée, repngnante etc. هناك مقطع ممتع بعنوان: «Notice sur les intérêts du Roi Moyens d'en finis des conspiration».

أشار فوريير في هذا المقطع إلى حيث أن الماكينات الشيطانية هي السلاح الجديد للمتآمرين فإنه شيء أساسي « الاختبار اختراع سوف يتجنب التآمرات (المؤامرات) بواسطة خلق الكونية الحسنة العامة والأخلاق الفاضلة ». ثم يتابع استعراض مفصل وجميل عن نظام مجتمعه الجديد في الجزء الثاني من نفس الكتاب، المنشور بعد سنة، أُعيدت هذه الفكرة في ملاحظة: « الفكرة العامة، في تطبيقها لقتل الملك المُحاوَل ». فيها لام فوريير فلسفة التنوير لهذه المحاولات. « في دورة الـ ٤٨ سنة الأخيرة »، قال، « كان الملِوك في الحرب مع الفلسفة ولكنهم استعملوا فقط ضدها أنصاف قياسات تقويّها؛ إنهم غير قادرين على خلق معاكس فعّال ضدها، وعلى كشف معرفتها الزائفة بواسطة مواجهتها بعلمِ التقنية الصناعية ومصير المجتمع ». إنها استمرت دون القول أن هذا العلم هو نظام فوريير، يُنصح لـ Louis Philippe كأحسن أداة ضد التآمرات.

سوف نرى قريباً أن فوريير في هذا المجال لم يكن مستثنى من بين الاشتراكيين في عصره. على العكس، تلك الإغراءات كانت مطابقة جداً لاشتراكية القرن الثامن عشر الفرنسية الخيالية. لذلك، فإنه سيكون مفيداً إذا تحققنا من خلفيتهم النفسية العامة.

انظر كيف صوّر فوريير (في كتابه Théorie des quatre mouvements) الحالة الثورية لمجتمعه التي لا يمكن أن تتبدل إلا بوضع خطته للتأثير من أجل إعادة تشكيل المجتمع

إنه يهتف: « نعم، إن النظام المتحضر أصبح متزعزعاً أكثر فأكثر؛ إن البركان

الذي سببت به فلسفة عام ١٧٨٩ فقط في بداية ثورانه (هيجانه)؛ براكين أخرى سوف تتبعه حالما يدعم قانون الثائرين؛ حرب الفقراء ضد الأغنياء كانت ناجحة جداً لدرجة أن المتآمرين في جميع الأقطار يحلمون فقط باستئنافها ليس هنا أي أهمية لتجنبها تسخر الطبيعة من تنويرنا (تنوّرِنا) وبصيرتنا؛ وسوف تكون قادرة على خلق الثورة من نفس القياسات التي نتبناها لضمان هدوء المجتمع

كل هذا يستحق انتباهاً عظيماً في عام ١٨٠٨، رأى فوريير في «الثورة العظمى حدثاً للصراع الطبقي: حرب الفقراء ضد الأغنياء، إنه يعلق بأن هذه الحرب كانت ناجحة. ربما يُظن بأنه يتعاطف مع النظام القديم. ولكن، كما قيل أعلاه، ليس الأمر كذلك لم يكن له أي تعاطف مع النظام القديم؛ إنه ببساطة يرفض الصراع الطبقي بشكل عام والصراع الطبقي الثوري بشكل خاص. أوضح بأن فرنسا كانت تستطيع أن تتفادى الثورة العظمى لو كانت الاكتشافات التي عمِلها بعد كارثة ١٨٩٣ قد عُمِلَت من قبل عبقريٍ آخر تحت النظام القديم. ولكن الآن ظهرت الاكتشافات؛ الثَوَران الاجتماعي يمكن إحباطه و«حرب الفقراء ضد الأغنياء يمكن تفاديها لو كان فقط أولئك الذين يهتمون بالمحافظة على هدوء المجتمع يفهمون ميزات النظام الاجتماعي الذي اقترحه فوريه. لذلك فإنه لم يعدم وسيلة لوصف الثَوَران الذي كان يمكن أن يكون الثمن الدي يدفعه المجتمع المتحضر للسقوط لينتبه لصوته.

تلك كانت وسائله. إنها تتميز، أولاً، بعدم المبالاة بالسياسة؛ ثانياً، بالموقف السلبي الكلي للصراع الطبقي. وهناك ارتباط واضح وقريب بين تلك الميزتين الهامتين لنظامه. إن الارتباط يتألف من اظهار الميزة الثانية للأولى.

إن موقف فوريه السلبي من الصراع الطبقي كان نتيجة كارثة عام ١٧٩٣ وحيث أن السياسة هي سلاح الصراع الطبقي، فإنه طبيعي مع سلبية فوريير لهذا الصراع أن تتبعه سلبية السياسة. لا تعتقد أن هذه ببساطة حالة خاصة في تاريخ الاشتراكية الخيالية. لا! فهناك حالات كثيرة مشابهة. هنا مثال آخر، ربما أقل حيوية، ولكنه ليس أقل أهمية.

سان سيمون أيضاً ينظر إلى الثورة الفرنسية كصراع طبقي؛ أو بعبارة أدق، صراع الطبقة التي لا تملك شيئاً ضد الطبقة المالكة، ومثل فوريير، فقد كان ضد هذا الصراع في مقاله Lettrer d'un habitant de Genève à ser contemporain، المنشور في

عام ١٨٠٢، سب سوات قبل ظهور أول كتاب لـ فوريم، لقد دعى الثورة الفرنسية أكبر انفجار مرعب وأعظم من كل الأسواط. في مناشدة الطبقة التي لا تملك شيئاً، قال: «انظروا ماذا حصل في فرنسا عندما تأرجح رفاقكم هناك؛ لقد أتوا بالمجاعة من الواضح أن كارثة عام ١٧٩٣ كان لها تأثير كبير على القديس سيمون أيضاً لو قاد فوريير اللوم على هذه الكارثة لفلاسفة بداية القرن الثامن عسر، لفسرها القديس سيمون بتجاهل الطبقة التي لا تملك شيئاً ولكن هذا اختلاف بارر فقط، حيث أن «تطبيق مبدأ المساواة كان، في رأي القديس سيمون، لا شيء أكثر من التطبيق العملي للنتائج الأخيرة التي توصل لها فلاسفة التنوير وهكذا، فإي تعليم القديس سيمون عكس نفس اللامبالاة للسياسة التي أظهرها فورييه. في حس عملي، القديس سيمون ليس أكثر من دراسة للقياسات المطلوبة لوضع نهاية للثورة الدرجة التي عادى فيها القديس سيمون جميع أفكار الثورة يمكن أن تُقاس من خلال المقطع التالي المأخوذ من كتابه Du Système industriel. فجواباً على السؤال: أي قوة سوف تنتج التغييرات التي يتأملها في العلاقات الاجتماعية ومن سوف يقود هذه القوة، قال: «هذه التغييرات سوف تُنجر بواسطة قوة الإحساس الخلقي، ومحرك هذه القوة الرئيسي هو الاعتقاد بأن جميع المبادىء السياسية يجب أن تستخرج من المبدأ الأساسي المُعطى للبشر من قبل الله». («أحبوا بعضكم»). «هذه القوة سوف تُوَجَّهْ من قبل المحسنين الذين سيكونون العوامل الحالية للخلود (الأبدية)».

بعد ذلك بقليل كتب القديس سيمون: «الوسيلة الوحيدة التي سوف يسلكها المحسنون ستكون شفهية ومواعظ مطبوعة».

وسان سيمون، مثل فوريير، كان خائفاً من فكرة الصراع الطبقي وأحياناً كان يجب أن يُرعِب قُرّاءه بـ«الطبقة غير المالكة»، الـ«ناس». في رسالته الرابعة للصناعيين، في شرح اللفتة غير المرغوب فيها والتي يمكن أن يأخذها صراعهم مع «إقطاعية بونابرت»، يقول: «بالإضافة إلى هذا، أيها السادة، إن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل بدون ذعر وذلك في حالة معركة مفتوحة فإنها يمكن أن تجذب الناس إلى جانبها على الرغم من أنكم القادة الطبيعيين للناس فإن الخبرة أظهرت لكم بأنه يمكن الاعتماد لفترة على راية العسكرية والشرائع إنكم تعتقدون بشكل صحيح بأن التأثير الذي يملكه المهيجون على الناس قد تلاشى الآن ولكنه لم يتحطم كلياً، إن عقيدة

المساواة التركية يمكن أن تبقى مسببة للخراب والنهب، إلا إذا كنتم حذرين. ما هي الوسائل التي تملكونها لتحاربوا ضد إغراء هذه العقيدة، إلا إذا كنتم سابقاً قد قدمتم للناس نظريات واضحة ودقيقة عن مُتعاتِهم الحقيقة؟ إن النص يوضح بشكل مقنع بأن الطبقة غير المالكة ليست أبداً هي الطبقة التي اعتمد عليها القديس سيمون ليدرك خططه العملية. إن وجهات نظر القديس سيمون، مثل وجهات نظر فوريه، لا تمثل وجهات نظر الطبقة العاملة مطلقاً

إن التابعين لِمُكْتَشِفي الاشتراكية الخيالية الفرنسية مخلصون تماماً لهم في جميع الحالات التي ذكرتُها لقد تبرؤا بسخط من أي فكرة لجعل الصراع الطبقي يسمر في المجمع مثال على هذا، سوف أذكر واحداً من أذكى تابعي فوريه Victor considérant.

III

في بحثٍ له Débâcle de la politique en France، أُنْجِز في ١٨٣٦، لنقل عندما كان فوريير لا يزال حيّاً، عَرَّف Considérant السياسة بأنها «المجموع الكلي لصراع الأفكار والنظريات التابعة لمبادىء الحكومة الأساسية أو للأنظمة الإدارية المتنوعة التي تتشاحن على الوزارات لأجل خير الأمم». إن الكلمات الأخيرة لهذا التعريف لها لَمسة واضحة من السخرية عنهم، وتُظهر، في نظر Considèrant، بأن السياسة ليس لها قيمة عظيمة؛ بدون أن يخفي رأيه، فإنه لاحظ بقناعة، بالمقارنة مع الأوقات الفائتة، بأن المتعة بالسياسة واحترامها بشكل عام سقط بوضوح في فرنسا لماذا؟ نتيجةً لبعض الأخطاء النظرية في السياسة. ما هي هذه الأخطاء؟ الإجابة: «بدلاً من القلق على الوسائل الضرورية لإدراك مجموعة المصالح التي يمكن أن تكون ضرورية لكل المصالح الناس (من جميع الأحزاب السياسية المتنوعة) اهتموا على وجه الحصر بدعم وتقوية صراعهم، الذي هو مفيد فقط لأولئك الذين يتاجرون بهذا الصراع.

السياسة هي سلاح الصراع الطبقي؛ مثل أستاذه فوريه، فإن Considèrant لم يكن يريد الصراع الطبقي بالتالي - أيضاً مثل فوريير - فإنه أدار ظهره للسياسة. هذا لم يكن أكثر منطقية في جزء آخر من البحث وضع كونسيديران كحقيقة تعترف بدون إنكار الافتراض (المسألة) التالي:

« جميعنا ،بدون استثناء ، نحب أي شخص سعيد؛ ولكل طبقة الوسيلة الأفضل لتأكيد مصالحها المادية مع ربطها مع مصالح الطبقات الأخرى

إن Considérant يرفض تماماً ، مثل فوريير ، فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية إنه يدعوها مُدَمِّرَةً ، ويقول بأنه عندما بدأت الفكرة الأساسية لهذه الفلسفة ، فكرة إسقاط الإقطاعية والديانة الكاثوليكية ، حدث ثوران اجتماعي عظيم . وهو يقول لنا لنفهم بأنه في نهاية القرن الثامن عشر كانت الأدوات موفرة لتحسين النظام الاجتماعي دون اللجوء إلى الصراع الثوري . بقدر ما يكون دوره موضع الاهتمام ، فإنه ليس لديه أدنى شك عن إمكانية تحوّل سلمي للمجتمع هذه الإمكانية قد أُكدت من قبل اكتشافات فوريير ، التي تقدم أكثر الوسائل المرتكَز عليها للتوفيق بين مصالح مختلف طبقات المجتمع إن الثوريين الذين هم دائماً مستعدون للعنف لا يرغبون في فهم هذا من هنا تبدأ إدانته الحادة للثوريين . ولكن من أجل هذا كله ، فإنه مقتنع بأنه « في الوقت الحاضر ، الحزب الذي يرغب في حفظ النظام أقل نقيضاً » للمجتمع من الحزب الذي يناضل لإلغائه . « لماذا ؟ » أجاب : « حيث أنه واضح من حالة المجتمع المعاصرة ، فإنه من الضروري الآن عدم الصراع ، بل تحسين وتنظيم الحزب الذي يزوده مركزه بحب للنظام

هنا في روسيا أعطى المرحوم تولستوي الأسباب تماماً بنفس الطريقة : هو أيضاً كان أكثر تعاطفاً مع السلطات من الثوريين .

أنا متأكد أن كل هذا واضح تماماً . ولكن أفكار Considérant شرحت بحيوية أكثر في هذا المقطع « أي انتفاضة (ثورة) لأي عنصر ضد الآخر هي غير قانونية ، إن الانسجام والتحسين الكامل الحر والنظام فقط هم الوسائل القانونية » .

تلك الكلمات تمثل جميع وسائل الاشتراكية الخيالية . إنني لا أقول أن التكتيكات لا تتغير أبداً فهذا غير طبيعي في الحياة العامة المحمومة في فرنسا في تلك الأيام . ولكن مع التعديلات الطفيفة ، تظل تكتيكات الاشتراكية الخيالية بشكل عام تحتفظ بذلك الشخصية إلى النهاية . لا يهم كم هي عديدة الملامح الشخصية التي تفرق مدرسة من الاشتراكية الخيالية عن أخرى ، فجميع هذه المدارس ما عدا استثناءات قليلة سأقوم بذكرها فيما بعد كانت غير مبالية بالسياسة ، وجميعها أيضاً مع استثناءات قليلة - كانت ضد الصراع الطبقي .

لنأخذ أنصار Saint-Simon. في شرح مذهبهم، إنهم يشيرون للصراع الطبقي الذي أخذ مكانةً في التاريخ ولاستغلال «الإنسان من قبَل الإنسان إنهم يقولون بأنه في المجتمع الحديث، العمال يُستغلون من قبل البطالة (الكسل) في منشورهم الأول Le Producteur، الذي ظهر في ١٨٢٥-١٨٢٦ ذكروا بأنه «من المستحيل التخيل بأن مصالح العاطلين عن العمل هي كمصالح العاملين وعن هدف التطور الاجتماعي، يقولون، هو إزالة التنافر الاجتماعي ونصر «المصادقة ولكن عندما يظهر السؤال عن كيفية الحصول على انتصار «المصادقة»، فإنهم يشيرون إلى التوفيق بين الطبقات. كل هذا يمكن أن يُقرأ في المجموعة المثيرة لمحاضراتهم: Doctrine Sainte-Simonienne. ولكن تلك الآراء عُرِضت بوضوح خاص في Report on the work of the Saint-Simonist Family، الذي قُدِّمَ من قبل Stéphane Flachat إلى «الأبوين» Bazard و Enfantin.

إن Stéphane Flachat لم يلاحظ فقط تقسيم المجتمع المعاصر إلى طبقتين، بل أوضح ذلك بشكل أدق من معظم أولئك الذين شاركوه آراءه. ولكن بالنسبة لغالبية أنصار سان سيمون فإن المجتمع المعاصر يُقسم إلى طبقة «العاطلين عن العمل» وطبقة «العمال تكلم Flachat عن التعاكس بين الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة، معتقداً في الوقت نفسه أنه خلف الاختلاف في العبارة لا يوجد اختلاف في العلاقات الاجتماعية. لقد ذكر بأنه بعد ثورة عام ١٨٣٠، لم ترَ الطبقة البرجوازية أي ضرورة في التفكير بشكل جدي بمصالح الطبقة العاملة.

ومع كل استعداداته لمغفرة خطأ البورجوازيين؛ إلا أنه يعتقد أن الوقت قد حان لتصحيح هذا الخطأ طالما أن هناك «انتفاضات مطولة أكثر وأعمق من تلك التي تسم صراع البورجوازية والإقطاعية»* تهدد المجتمع. الواضح من هذا أن ذكريات الصراع الطبقي في فترة الثورة الكبرى ما تزال حية في ذاكرة العلاقات الاشتراكية. هذه الذكريات تجبر المجتمع على النضال من أجل الموافقة بين الطبقات. فهو يستشهد بسان سيمون في قوله بأن البروليتاريين الإنجليز مستعدون في أول لحظة مؤاتية لشن حرب الفقراء على الأغنياء** ومن ثم يتابع قائلاً:

* See Œuvres de Saint-Siman et d'Enfantin, Vol. IV, p. 58-59, Paris, 1865.

** Flachat's italics.

«إنه في مثل هذه الظروف الخطيرة نبدو في ثورة غضب. نقول للبورجوازيين: نحن صوت الشعب نطالب لهم بحقهم العادل في المصادفة، نحن صوت فعال لأن مطلبنا عادل، نحن صوت مسالم لأنه بما أننا رسل المستقبل فنحن نعرف من معلمنا أن للعنف تأثيراً عكسياً وبأن عهده قد ولى. نقول للشعب، نحن نكرر كل يوم قولنا: نحن صوت البورجوازيين. فأنتم الذين تعانون، تطالبون بالمصادقة العالمية وستحصلون عليها لأنها إرادة الله. لكن هذه المصادقة ستُمسح لكم فقط إذا طالبتم بها بشكل مسالم وتدريجي. لأنكم إذا حاولتم استخلاص وسائل العمل بالقوة من أيدي هؤلاء الذين يملكونها اليوم، تذكروا بأن هؤلاء الأقوياء الذين يواجهون غضبك لن يجدوا القصور التي طرد منها أصحابها، كبيرة أو فخمة كثيراً بالنسبة لهم، وستكونون فقط قد استبدلتم أسيادكم بأسياد آخرين*

قد يدهش هذا التحذير من «الأقوياء» القارىء المعاصر. لكن ما من شيء غريب فيه. يعتقد فلاشات بأن عجز الطبقة البروليتارية «هو نتيجة إهمالها لصياغة مطالبها وآمالها بشكل واضح»** مثل هذه الطبقة الاجتماعية كان من السهل بحق جعلها طوع الأمر كل المسألة هي ما إذا كان التوقف عن علم السياسة يعزز التطور الفكري لهذه الطبقة. إن مقدار ترسخ طبع الاسترضاء في روح ذلك العصر، أو بالأحرى في عقول أولئك الذين تهمهم المسائل الاجتماعية في ذلك العصر، يتوضح بشكل عرضي في الحقيقة التالية:

عندما انضم بيير ليروكس المعروف عنه بأنه كان مثار اهتمام روسيا، في أوساط بيلنسكي وهيرزن، والذي اعتاد هؤلاء الإشارة إليه بـ «بيوتر ريجي» - إلى جماعة سان سيمون، قال إن السمة المسالمة «لمذهبهم» هي الجانب الذي كان له كبير الأثر في تغييره

لويس بلانك هو الآخر كان معادياً تماماً للصراع الطبقي. يبدأ كتابه المشهور Organisation du travail بهذه المقدمة: «إن هذا الكتاب موجه لكم أنتم، أيها الأغنياء

---

* Ibid., pp. 70–71, and 72.

** Ibid., p. 58.

طالما أنها مسألة الفقراء ذلك أن قضيتهم هي قضيتكم ». وفي موضع آخر من الكتاب هناك نقطة تحول اخرى في هذه المناشدة مخففة نوعاً ما «أكرر قولي بأن هذه المناشدة مكرسة لكم، أيها الأغنياء نعم، إنها قضيتكم أنتم، قضية الفقراء المقدسة هذه. إن تحررهم وحده سيكون مؤاتياً ليظهر لكم ثروات لم تعرفوا بعد فوائدها الجليلة».

حتى برودون، الذي يعتبره بعضهم، لأسباب معينة، ثورياً عظيماً، ينبذ في الحقيقة طرح المسائل الاجتماعية بطريقة ثورية. فهو يقول في رسالة أرسلها إلى ماركس آذار، ١٨٤٦، لا يجوز جعل العمل الثوري وسيلة للإصلاح الاجتماعي، لأن هذه الوسيلة المزعومة ستكون فقط مناشدة للقوة وللحكم الاستبدادي، وباختصار، تناقضاً لذلك فسأصيغ المشكلة لنفسي على النحو التالي: عن طريق المجموع الاقتصادي للعودة إلى المجتمع تؤخذ الثروة منها عن طريق مجموع اقتصادي آخر (أهمية رأس المال، أجرة الأرض، أجرة المسكن، الفائدة). بعبارة أخرى، لتحويل نظرية الملكية في الاقتصاد ابسياسي ضد الملكية وذلك لضمان الحرية والمساواة».

هذه الرغبة في حل المشكلة الاجتماعية بواسطة المجموع الاقتصادي يستلزم نفي علم السياسة الذي نعرفه الآن جيداً كان لهذا النفي دائماً الدور الحاسم في رؤى برودون. فقد قادته إلى العدمية وانتقلت معه إلى م.أ باكونين وإليزييه ريكلس وب.أ كروبولكين وج. غريف وغيرهم من واضعي نظريات العدمية بالإضافة إلى «النقابيين الثوريين» الفرنسيين والإيطاليين المعاصرين.

وفي عام ١٨٤٨ أعلن برودون، بطريقة تعبيره الرائعة والمميزة، بأن الحكومة المؤقتة تفضل العلم الأحمر الثلاثي الألوان. «أيها العلم الأحمر المسكين، الكل يتخلى عنك! لكني أنا أقبلك وأضمك إلى صدري... إن العلم الأحمر هو اللواء الاتحادي للجنس البشري»* لكن هذا التكريس الحماسي للراية الحمراء لم يمنعه في شيء من الوعظ باتحاد البروليتاريين والبورجوازيين. لهذا فعندما تقدم مرشحه لبيسانكون، كتب برودون في رسالته الانتخابية: «أيها العمال، مدوا يد المساعدة إلى مستخدميكم؛

* See P.J. Proudhon par A. Desjardins, Paris, 1896, t. I, p. 90.

وأنتم أيها المستخدمين لا تنبذوا الخطوات التقدمية لهؤلاء الذين كانوا عمالكم »* وفي صحيفته La Voix du Peuple (عدد ٢٠ آذار ١٨٥٠٢) كتب: «يعني اتحاد البورجوازيين والبروليتاريين اليوم، كما في الماضي، تحرير الفلاح وتحالف الصناعيين والعمال الدثاعي والمعادي للرأسماليين والنبلاء، كما يعني صمود اهتمامات البروليتاريين والأسياد إن الاختلاف بين السيد والرأسمالي يوضح أن برودون فهم من البورجوازيين، بدقيق العبارة، البورجوازيين التافهين: فقد دعى السيد للاتحاد مع الصحفي (Le Compagnon). إن هذا جدير بالملاحظة كمادة لوصف رؤى الاشتراكيين الطوباويين حول العلاقات الاقتصادية في المجتمع في عصرهم. سأحلل هذه الرؤى بمزيد من التفصيل فيما بعد. في أثناء ذلك سأضيف نقطة واحدة هي أن كتاب برودون Idée générale de la révolution an dix-nenvième siècle الذي تم نشره عام ١٨٥١ والذي ترك آثاراً عميقة في رؤى الاشتراكيين في الدول اللاتينية وروسيا لمدة طويلة، كان مكرساً للبورجوازيين. تضم التكريس أنشودة ثناء كاملة لتلك الطبقة. فقد قال برودون: «إليكم، أيها البورجواريون، أتوجه بالثناء في هذه المقالات الجديدة؛ فقد كنتم على مر كل العصور أكثر الثوريين بسالة وحنكة... أنتم وأنتم وحدكم - نعم أنتم الذين صغتم المبادىء ووضعتم اللبنة الأساسية للثورة في القرن التاسع عشر لم تكتب الحياة لأي شيء بوشر به ضدكم أو من دونكم. لم يكن أي شيء قمتم به عديم المنفعة. لن يكتب الفشل لأي شيء هيأتموه... هل من الممكن أن تغدوا في النهاية، وبعد القيام بعدة انتفاضات ثورية، مضادين للثورة بالرغم من الاهتمام، بالرغم من العقل، بالرغم من الشرف؟ وما إلى ذلك. ثم يتكلم برودون عن ثورة عام ١٧٩٣ التي لم يستطع خلالها المدافعين عن الشعب الثرثارين، كما يقول، فعل أي شيء على الإطلاق؛ كما يتكلم عن ثورة عام ١٨٤٨ التي عجزت عن حل المسائل الاجتماعية. ويختتم قوله بمناداة البورجوازيين مرة أخرى لمصادقة البروليتاريين: «أقول لكم: المصادقة هي الثورة». قد نعتقد بأنه من هذا المنطلق أصبح برودون عام ١٨٥١ ثورياً؛ لكن فحوى كتابه يدحض هذه الفكرة. وبطريقة مفصلة إلى حد كبير، يضع خطة من أجل «تصفية

---

* Cited from Desjardins, op.cit., p. 99.

اجتماعية مسالة يقدمها كثورة اجتماعية فقط لأنه بشكل عام لا يحسن استخدام المصطلحات الفنية.

عبر إتيين كابيت عن كره الاشتراكيين الطوباويين المميز للفعل الثوري بشكل تقليدي بقوله. «لو كانت الثورة في قبضتي، لما فتحت كفي حتى ولو كان لي أن أموت في المنفى من أجلها

٤

لهذا فالاشتراكيون الطوباويون يعترفون بوجود الصراع الطبقي في المجتمع المعاصر لكنهم لا يكيّفوا مخططاتهم الإصلاحية لهذا الصراع، ويرفضون بعناد أن يسهروا فرصهم من هذا الصراع لتوسيع أهدافهم. فهم يأملون تنفيذ مخططاتهم عن طريق الموافقة بين الطبقات. وبالتالي، فهم ينبذون الفعل الثوري ويديرون ظهورهم لعلم السياسة

عندما اندلعت ثورة تموز، قرر أنصار سان سيمون عدم المشاركة فيها «كتب آباؤهم   بارارد وإنفانتين في رسالة خاصة إلى أتباعهم في الضواحي: «إن هؤلاء المنصرين اليوم سيكونون، ·بلا ريب، ساخطين على ما سيسمونه برودتنا وإهمالنا؛ فنحن مسعدون لتحمل شتائمهم وعنفهم.   أولادي الأعزاء، إن مستقبلاً أكثر سعادة ينتظرنا   هذا المستقبل الأكثر سعادة تشكل في العمل من أجل «تحقيق مملكة الإله على الأرض   (La réalisation du Régne de Dieu sur La terre) كما قال الكتّاب في الرسالة

بيد أن إدارة ظهرنا لعلم السياسة لا يعي التحول عن الميدان التاريخي الذي تتناحر فيه القوى السياسية. حتى في تفاديهم لعلم السياسة، لا بد للاشتراكيين الطوباويين من الاعتراف بوجود تلك القوى السياسية. لهذا فقد أدركوا الرغبة في استعمال هذه القوى من أجل غاياتهم هم. لكن كيف؟ كان هناك فقط طريقة واحدة أمامهم وهي إقناع ممثل ما لقوة سياسية خاصة ذي نفوذ بأن الاهتمامات بقضية الخاصة، المفهومة بشكل جيد ستطلب أسرع تنفيذ لخطته الخاصة من أجل إصلاح اجتماعي لكن كيف

يتم الإقناع؟ اعتمد هذا تماما على من يباشد المصلح وعلى الظروف الخاصة التي تمت فيها المناشدة عندما أراد الست سايمون لفت انتباه نابليون الأول إلى كتاباته، أعطى إحدى أعماله عنواناً تعهد بإيضاح كيفية إمكان إحراز انتصار على انكلترا (Moyens de faire reconnaitre aux anglais l'indépendance des pavillons)، على الرغم من أنه في الحقيقة كان العمل نفسه يساول موضوعاً مختلفاً تماماً عندما خطر على بال فورير تصوير لويس فيليب الذي لاقى كثيراً من المضايقات من قبل المتآمرين، بدأ بالتأكيد على أن الكتائب المسلحة هي أنجع وسيلة لمقاومة الثوريين. وعندما قبضت شرطة الحكومة الملكية على دوقة بيري لمحاولتها استعادة العرش لصالح ابنها دوق بوردو، وعندما انتشرت الشائعة في المجتمع بأنها سُعْدم، كتب «الأب إنفاتين فوراً رسالة مفتوحة إلى الملكة أعلن فيها، باعتراضه على عقوبة الموت، (بجرأة) عن التحرير المستقبلي للمرأة («La femme s'affranchira!»). وفي معرض إخبار «أولاده بهذه الرسالة، عبر عن أمله في أن تعزز هذه الرسالة «تقدم المرأة في ميدان السياسة». وعند رحيله إلى الجزائر حاول إنفانتين من خلال أحد مراسليه الاتصال مع دوق أورليان هذه المحاولة آلت إلى نتيجة مأسوية وهرلية في آن واحد ذلك أن الدوق منح الأب الأكبر لجماعة سان سيمون منصب نائب مدير الشرطة. لم يرض إنفانتين. حيث أنه لم يتوقف عن وضع مخططات بعيدة المنال لوعظ الملوك («Apostolat Princier») فقد قادته هده المخططات إلى إرتكاب بعض الأخطاء الجافة جداً وذات الطبيعة النظرية أكثر مها العملية. لقد اشتهر هين في كونه مهتماً بجماعة سان سيمون ومعاطفاً معهم. وهو كرس النسخة الأولى من كتابه De L'Allenagne «للأب» إنفانتين الذي كتب رسالة رداً عليه تحت عنوان إلى **هينريتش هين** (A Henri Heine) طور فيها بعض الرؤى السياسية المذهلة.

ففي كلامه عن ألمانيا، أظهر إنفانتين تعاطفاً عظيماً مع النمسا (نمسا ميتيرينتش!). ففي رأيه، تمثل النمسا النظام والسلطة والشعور بالواجب ولا سيا بالسلام. «فبمعرفتنا أن مبدأ الحرية والمساواة ليس كاملاً كفاية ولا جيداً كفاية لإرشاد الشعوب، دعنا نبارك النمسا لمقاومتها اجتياح هذه الأفكار الثورية الصرفة ورفضها حتى في شخص جوزيف الثاني؛ ولنبارك الصبر السامي لتلك الأمة المعرضة دائماً للتهديدات القاطعة

للثورة المتمثلة في شخص نابليون لنبارك النمسا لكونها ملجأ نبيلاً للبوربونيين القدماء ممثلي القانون الإقطاعي طالما أن الإله لم يقل بعد كلمته الأخيرة حول شكل التحول الذي يلغي البشر بواسطة القانون القديم ويقود إلى ما هو جديد أخيراً لنباركها لامتداد سلطتها عبر الألب مما يهدىء الشعوب الإيطالية ويمنعها من الطعن بعضها البعض. تكرر النمسا باستمرار بصوتها الهادىء والجازم، وهي محاطة بالأمم التي فيها اهتياج الحرية: ايها الأولاد، أنتم لا تحبون النظام، ولم تنضجوا بعد من أجل الحرية

وعلاوة على ذلك يعترف إنفانتين بأن الحرب ضد التحالف المقدس وضد « ظلاميّة المجالس الاستشارية تبدو له مسألة رديئة « على الأقل بالنسبة لهؤلاء الذين يتمتعون بشخصية قوية »*

كان رد فعل هين على هذه الرسالة هادئاً فقد حذف التكريس لإنفانتين من النسخة الأخيرة لكتابه ألمانيا. كان هذا في ذاته بالطبع أكثر أعماله النقدية تعبيراً

ليس من المحتمل أن يكون لإنفانتين أي ميل للسلطة الشرعية. لقد أراد فقط بدهائه الدبلوماسي إتمام مهمته الرُسُلية بين سكان المناطق العليا الذين كانوا يميلون، بوضعهم، للدفاع عن « النظام »

فعندما نفذ لويس بونبارت، الذي لم يُتّهم أبداً بالشرعية، الانقلاب في فرنسا، أثنى إنفانتين على هذا المغامر المحظوظ وفبرك له جدولاً كاملاً للعمل. صحيح، لم يكن هذا البرنامج معيباً بسكل خاص. أراد إنفانتين لويس بونبارت خدمة قضية الاشتراكية الجيدة (Bon Socialisme). تشكلت هذه الخدمة في إنكار التسلط العسكري وتعزيز بسكل فعلي تطور فرنسا الصناعي

قد يلاحظ القارىء نفخة سخرية تلازم عرضي هذا لا مرية في أنه قلما يمكننا العودة بنظرنا الآن إلى مهمة إنفانتين الرُسُلية بين سكان المناطق العليا دون الابتسام. إلا أنه من الخطأ أن نرى هذا الخطأ خطأ إنفانتين وحده. هذا الضرب من الخطأ كان

* Ibid., Vol. X, pp. 118–119.

النتيجة الحتمية والمنطقية للموقف السلبي الذي اتخذه الاشتراكيون الطوباويون تجاه السياسة التي أشرت إليها أعلاه إذن قاد نبذ السياسة بشكل منطقي إلى المكائد السياسية (تماماً كما هو الحال بالنسبة لهؤلاء الذين يرتكبون نفس الخطأ اليوم) بالطبع، فقد ارتكب بعض ممثلي الاشتراكية الطوباوية بمكائدهم أخطاء أكثر حمقاً من تلك التي ارتكبها غيرهم. هذه النقطة هي مريد من التفصيل. المهم هو أنه حالما يتم إنكار السياسة واللجوء إلى المكائد فإن أكثر الناس بروزاً لن يستطيعوا تفادي الوقوع بالأخطاء بشكل يبدو لنا في الوقت الحاضر غير متوقع منهم على الإطلاق.

وهاكم دليل مقنع على ذلك. كان «الرجل الرهيب» (L'homme-terreur) برودون، بسكل عام مختلف تماماً عن «الأب الأكبر إنفانتين. فمن عدة نواحي كان برودون تماماً عكس إنفانتين. لكن حتى هو لم يتفاد ارتكاب أخطاء تماماً كتلك الأخطاء المذهلة التي ارتكبها إنفانتين.

اشتهر برودون بأنه رائد العدمية الفرنسية. فكعدمي، كان ينظر إلى السياسة بازدراء كبير إلا أن ازدراءه هذا لم يبقيه بعيداً عن المكائد السياسية؛ بل على العكس قاده إلى هذه المكائد ففي إحدى رسائله ينوّه إلى أن الذي تشغله السياسة عليه «ـغسل يديه بالروث فغسل اليدين هذا بالروث هو بالضبط مكيدة سياسية. فكم انهمك بحماسة بالمكائد السياسية كما يتجلى في كتابه La révolution sociale démontreé par le coup d"dat du 2 décembre، الذي يبذلُ فيه كل ما بوسعه لإقناع القارىء والأهم من ذلك، بالطبع، إقناع لويس بونبارت نفسه بأن المعنى التاريخي للثاني من كانون الأول December 2 هو «الثورة الديموقراطية والاجتماعية»

إن وصول المكيدة السياسية إلى درجة التوتر هو أكثر من نتيجة منطقية لإنكار السياسة. لعله أيضاً أفضل إشارة إلى تذبذب وغموض الرؤى الاجتماعية للاشتراكيين الطوباويين المنشغلين بها

- ٥ -

وسأهرع إلى تذكير القارىء بأنه في الاشتراكية الطوباوية الفرنسية في القرن التاسع

عسر كان هناك نزعة - هي إحدى ضروب الشيوعية لم تقاوم بازدراء الصراع الطبقي ولم تنبذ على الإطلاق السياسية على الرغم من أنها كانت تنظر إليها بالمعنى الصيق جداً وكما أسلفنا الذكر، كانت هذه النزعة استثناء من الحكم العام. لكن لفهم معنى هذا الاستثناء بشكل جيد، لا بد أولاً من تفحص الحكم نفسه من كل جوانبه.

على الرغم من أن الاشتراكيين الطوباويين نبذوا الصراع الطبقي، إلا أنهم في الوقت نفسه فهموا أهميته التاريخية. قد يبدو هذا متناقضاً إلا أنه صحيح فالقارىء يعلم لتوه بأن الثورة الفرنسية الكبرى هي في نظر سان سايمون وفورييه وأتباعه هي حرب الفقراء ضد الأغنياء في الحقيقة عبر سان سيمون عن نظرة الثورة الفرنسية الجديرة بالاهتمام عام ١٨٠٢، وبالتالي شرحها بشيء من التفصيل. فقد قال بأن القانون الأساسي في كل بلد هو ذلك القانون الذي يضبط الملكية (Gouverne la propriété) والمؤسسات التي تحميها إن هدف الاتحاد الاجتماعي هو الإنتاج وبالتالي، فإن رواد الإنتاج كانوا دائماً رؤساء هذا الاتحاد وسيظلوا دائماً وظلت الزراعة حتى القرن الخامس عشر أكثر فروع الإنتاج الاجتماعي أهمية. وكان رواد الزراعة هم النبلاء لذلك كانت السلطة المدنية متمركزة في أيديهم إلا أنه شيئاً فشيئاً ظهرت قوة اجتماعية جديدة - الطبقة الثالثة. ومن أجل الدعم، عملت هذه الطبقة اتحاداً مع السلطة الملكية وقررت من خلال هذا الاتحاد التطور التالي للمجتمع أثناء قوله هذا، كانت فرنسا في ذهن سان سيمون على وجه الخصوص؛ فقد رثى بشدة لخداع السلطة الملكية المتمثلة في شخص لويس الرابع عشر للطبقة الثالثة وإنضمامها إلى صف الأرستقراطية. ودفع البوربونيون الثمن عالياً لهذا الخطأ، إلا أن هذا لم يعين تقدم الطبقة الثالثة. وأدى صراع النظام الصناعي الجديد ضد النظام الإقطاعي المهمل إلى الثورة الفرنسية وإلى تحديد أكثر الأحداث الاجتماعية أهمية في وقتنا الحاضر.

انتقلت آراء سان سيمون عن الفلسفة والتاريخ منه إلى أوغستين ثيري. حتى أن سان سيمون اعتقد بأن غويزوت أيضاً جعل هذه الآراء أساس أبحاثه التاريخية. من المحتمل أن يكون هذا المؤرخ الفرنسي العظيم قد توصل إلى هذه الآراء بشكل مستقل عن سان سيمون؛ هذه الآراء التاريخية كانت آنئذ منتشرة بشكل تام. ليس هناك

أدنى شك من أن غويروت وثييري وميغنيت وكل المؤرخين الفرنسيين لتلك النزعة كانوا قد أيدوا بالضبط هذه الآراء التاريخية التي كانت تُدرس أساساً من قبَل سنت سايمون في دراسة هذه الآراء تتذكر بشكل لا إرادي ومتتابع النظرية التي ظهرت إلى الوجود والتي عُرفت بالمادية التاريخية. هذه الآراء كانت بلا شك مادة قيّمة لتوسيع هذه النظرية، لكن في فترة ما من الزمن توصلوا بشكل جيد مع أشكال المثالية التاريخية الأكثر إفراطاً فيما بعد سأوضح هذا الوضع الغريب بشكل ظاهري. يكفي الآن التنويه إلى أنه باتباع سان سايمون وفوريه، وجدت الأغلبية الساحقة من الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين (للأسف، لكن وجدت) في تاريخ أوروبا مشواراً طويلاً من الصراع الطبقي الذي أتت فترة أصبح فيها حاداً للغاية.

لاحظ الاشتراكيون الطوباويون الصراع الطبقي نفسه في المجتمع الذي عاشوا فيه؛ ولم يتوقفوا عن التكلم عنه. فقد رثوا لوجود هذا التناحر وعملوا على الجمع بين الطبقات المتناحرة. فبالنسبة لدورهم العملي، لم تكن نظمهم المتنوعة أكثر من مجموعة إجراءات لوضع حد للتناحر الطبقي وإقامة السلام الاجتماعي. لكن الحقيقة التي مؤداها أنهم رثوا بالفعل للتناحر الطبقي وناضلوا من أجل السلام الاجتماعي هو دليل على معرفتهم التامة بوجود ذلك التناحر لذلك فالسؤال الطبيعي الذي يطرح نفسه هو أي من هذه الطبقات كانت، في رأي الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين، الطبقة الأساسية المتنافسة في الصراع الدائر في المجتمع الحديث؟ إن الجواب على هذا السؤال مهم للغاية بالنسبة لتاريخ الأفكار الاشتراكية.

اعتقد سان سيمون، كما ذكرنا من قبل، بأن صراع النظام الصناعي الجديد مع النظام الاقطاعي القديم هو الذي يحدد الأحداث الأكثر أهمية لحياة المجتمع الداخلية في عصره باختصار، ذلك الصراع بين مالكي المعامل والإقطاعيين. كان هذا الصراع، في نظر سان سايمون، أهم صراع طبقي في عصره. فقد قال: «في مجرى الخمسة عشر قرناً، انحل النظام الاقطاعي تدريجياً وحل محله النظام الصاعي تدريجياً إن التصرف اللبق للممثلين الأساسيين للصناعة سيكفي لإقامة نظام صناعي للأبد ولتنظيف المجتمع من أنقاض التركيب الإقطاعي الذي عاش فيه في فترة ما

أجدادنا* لكن من كان هؤلاء الممثلين الأساسيين للصناعة؟ بالطبع، ليسوا البروليتاريين. كانوا بالدرجة الأولى أصحاب المصارف وبالدرجة الثانية الصناعيون اعتبرهم سان سيمون الممثلين الطبيعيين ورواد الطبقة العاملة بأكملها وقد رأينا لتوّنا كيف أفزعهم في بعض الأحيان بما يمكن للعمال فعله. لقد فعل هذا فقط لتذكيرهم بواجباتهم كرواد طبيعيين للطبقة العاملة. كما أنه من المعروف أيضاً أنه، على الأقل في آخر حياته، وضع سنت سايمون على رأس هذه الواجبات الاهتمام بالفئة الأكثر فقراً من الطبقة العاملة. ثم قال: «ينبغي على كل المؤسسات الاجتماعية أن تهدف إلى التحسين الأخلاقي والعقلي والمادي (Amélioration) للطبقة الأكبر والأفقر كانت هذه الفكرة الأساسية لكتابه الأخير Le nouveau christianisme لكن لا بد للطبقة «الأكبر والأفقر من تكون تحت رقابة ممثلي الصناعة. وناقشت سان سيمون بأن الدور القيادي في الحياة الاجتماعية يجب أن يكون فقط لهؤلاء ممثلي الصناعة ذوي المراتب الأعلى: أصحاب المصارف وأصحاب المصانع

وفي رأيه هذا، كان سان سيمون المتابع المباشر لقضية الشعب المتقدم في القرن الثامن عشر الذي رأى في انتصار الطبقة الثالثة على الأرستقراطية الدينية الزائلة المهمة الاجتماعية الرئيسية. بالطبع، قرأ القارىء كلمات سييس المشهورة: «ما هي الطبقة الثالثة؟ لا شيء ماذا يجب أن تصبح؟ كل شيء كان سان سيمون ابن القرن الثامن عشر صحيح، فخلال النصف الثاني من حياته لم تعد الطبقة الثالثة: «لا شيء» بل «كثيرة». لكن لم تصبح بعد «كل شيء» (أريد تذكيرك بأن سان سيمون توفي عام ١٨٢٥ في فترة التجديد). وحاول هو جعلها «كل شيء بأقصى سرعة ممكنة. لهذا السبب لم يحلل، في معرض إصراره على دعوة الاعتناء لإظهار اهتمام للفقراء، العلاقات داخل الطبقة الثالثة نفسها، أي، العلاقات بين المستخدمين من جهة والعمال المأجورين من جهة ثانية. انصرف اهتمامه كلياً للعلاقات المشتركة بعد الثورة بين ممثلي النظام القديم و« الصناعيين». لقد أورد تحليلاً عميقاً جداً لهذه العلاقات في كتابه المشهور بارابولا

---

* Œuvres, p. 59.

قال تلامذته بأنه أكثر من مرة وبينما كانوا يشاطرون سان سيمون آراءه كانوا في الوقت نفسه يطورونها أكثر وقيل بأنهم من عدة نواحي تفوقوا إلى حد كبير على استاذهم. فمثلاً، كانوا هم مهتمين بالمسائل الاقتصادية أكثر منه فقد حاولوا تحديد معنى التعابير التالية: «الطبقة العاطلة عن العمل» و«الطبقة العاملة» من وجهة نظر علم الاقتصاد فجعلوا من بين «الطبقة العاطلة عن العمل» مالكي الأرض الذين يعيشون من أجرة الأرض، والرأسماليين الذين يعيشون من الفائدة التي تدفع على رأس مالهم. كان إنفانتين يريد قول الكثير عن هذه الفئات من الناس في مقالاته المتعلقة بعلم الاقتصاد والمنشورة في Le Producteur. إلا أنه من الجدير بالذكر أنه شبه أرباح أصحاب المصانع بالأجور فهو يقول معترضاً على نظرية ريتشارد عن الأجرة (أريد أن أضيف، أن قوله هذا لم يلق نجاحاً كبيراً جداً): «نفهم من كلمة (الأجور) أنها تشمل أرباح المستخدم طالما ننظر إلى أرباحه على أنه أجر يتقاضاه على عمله* مثل هذا المفهوم عن العلاقات بين المستخدمين والعمال المأجورين يحول دون أي تفكير بوجود تعارض بين فوائد رأس المال الصناعي والعمل المأجور

في بداية هذه المقالة عرضت مقطعاً من مقالة له ظهرت في عام ١٨٥٠ تدعو «البرجوازي أن يسارك «البروليتاري في الصراع ضد «الوجيه والرأسمالي»** يمكن أن تأتي دعوات من هذه النوع فقط من قلم رجل يفهم الرأسماليين ليكتب عن أولئك الذين يأخذون فائدة عن رأس المال.

إذا فحصنا مسألة فائدة رأس المال، نجد أن «أنفانتين» عالج الحقيقة التي تقول إن معدل الفائدة في الدول المتطورة صاعياً، أقل بكثير من الدول المتخلفة. وقد استنتج من ذلك أن دخل جميع الطبقات العاطلة عن العمل بشكل عام، من تطور الصاعة نفسها، يميل بشكل دائم إلى التناقص

قال: «نحن نظن أن وظيفة الرجل العاطل عن العمل، أو مالك الثروة السلبي،

---

* La Producteur, t. I, p. 245.

** مقالة الكاتب.

تنمو من سيىء إلى أسوأ، وأن الأرض مثل رأس المال تُؤَجر لغريب بشروط أفضل لأولئك الذين يقع على عاتقهم مسؤولية العمل بها »* يمكنك أن ترى أن هذا رأي متفائل للأمور في المجتمع المتمدن. يمكننا أن نضيف لذلك أن، في رأي «أنفانتين»، هناك تزايد مستمر ليس فقط في حصة المالكين من الدخل الوطني التي يأخذونها شراكة مع العمال المأجورين، وإنما أيضاً في حصة العمال. ومن الواضح أنه إذا كانت الحصة الإجمالية للدخل القومي التي يأخذها الموظفون والعمال معاً تشكل مبلغاً ممنوحاً، فإن القسم الذي يذهب للعمال يمكن أن يزيد فقط على حساب القسم الذي يذهب إلى جيوب الموظفين. هذا يدل على أن «أنفانتين» لا يملك معطيات يمكننا على أساسها أن نعتبر فوائد العامل المأجور مشتركة مع الموظف. ولكن «أنفانتين» لا يبحث بتاتاً في هذا الجانب من الموضوع. ولكنه مقتنع بحقيقة أن العمال الآن أفضل طعاماً ولباساً من قبل. لم يخطر له مطلقاً أن تحسن الشروط المعاشية للطبقة العاملة يمكن أن تسير جنباً إلى جنب مع تصغير حصتهم من الدخل القومي، أو يمكننا القول مع زيادة استغلالهم من قبل الموظفين، أي مع فقرهم النسبي. بشكل عام، يمكن القول إن معرفة «أنفانتين» بعلم الاقتصاد كانت سطحية جداً بالرغم من كونه العالم الرئيسي في هذا المجال في كتاب «المنتج». كان «ريكاردو»، الذي تنازع مع كثيراً، معروفاً لديه كاقتصادي من الدرجة الثانية، وكان يعتبر «ج.ب.ساي» اقتصادياً عظيماً. لا يوجد أية غرابة في ذلك. السؤال الرئيسي لدى «أنفانتين» وجميع الاشتراكيين المثاليين ليس «ما كان» بل «ما يجب أن يكون». لذلك كان من الطبيعي أنه دقق باهتمام في «ما كان» حتى أمكنه فقط أن يشكل نظرياته بخصوص «ما يجب أن يكون» بشكل واضح ولكن كما هي الحال لدى جميع الاشتراكيين المثاليين، حتى هذا المفهوم كان يقرر بالنظر إلى اعتبارات أخلاقية. في المرتبة الأولى وبالتالي، وبخ «أنفانتين» أخلاقيات الاقتصاد البرجوازي أكثر مما انتقد نظرياتهم. كان قد نُشِر كتاب «المنتج» في وقت لم تكن فيه آراء جماعة سان سيمون قد تشكلت بشكل تام. يمكن الادعاء أن النظريات الاقتصادية لتلك المدرسة فيما بعد أصبحت أكثر تعمقاً في المضمون. إنما

---

* La Producteur ص: ٢٤٥.

ليست هذه هي المسألة. إن المحاضرات التي ألقاها «اسحق بيرير عام ١٨٣١ تكشف الغموض المماثل المتعلق بالصلة بين رأس المال الصاعي وأجرة العمل، والجدال الواهي المماثل القائل إن: «الضرائب المدفوعة من قبل العمل للبطالة تنخفض باستمرار وبنقصان تلك الضرائب تزداد فرحة العمال كما أن الإنتاج يصبح أكثر انتظاماً

إذا وضعنا باعتبارنا نظريات السان سيمونيين المبهمة حول اقتصاد المجتمع في أيامهم، يجب أن نعترف أن نظريتهم، بغض النظر عن مراجهم السلمي، لا تدعمهم بأية خلفيات مهما كانت يمكن الاعتماد عليها لتشكيل خطط للنشاط الفعلي تعتمد على وجود اهتمامات معادية لأجرة العمل ووظيفة رأس المال. على العكس من ذلك، كانت تلك الخطط تقصد أن تحثهم ليدعوا إلى السلام الاجتماعي في الحقيقة استطاعوا أن يدركوا الخصام الشديد بين اهتمامات الطبقة العاملة واهتمامات طبقة المالكين العاطلين عن العمل وحتى يقضوا على تلك العداوة اقترحوا إزالة الميراث فينتج عن ذلك تحويل أدوات الانتاج إلى ملكية المجتمع وقد ذهبوا في هذا المضمار إلى حد أبعد من معلمهم، الذي لم يعط أي فكرة عن تحويل الملكية. ولكن كما أكد أنفانتين، إذا كان عمل الطبقة المالكية يسوء كل الوقت، أو بكلمة أخرى، إذا أصبح وضع تلك الطبقة أكثر صعوبة من خلال تنقيص نسبة الفائدة، فإن مجرى الأحداث نفسه سوف يؤكد إمكانية الوصول إلى إدراك سليم لأهم الإصلاحات المقدَّمة من قبل القديسيين السيمونيين وهو إزالة الميراث. لذا، وفي هذا المجال أيضاً استطاع أنصار سان سيمون أن يحافظوا على إيمانهم المعزز بالمجرى السلمي للتطور الاجتماعي هنا يستطيع القارىء أن يدرك بسهولة أن بتسليف إزالة الميراث خاف السيمونيون من الحياة خارج المادية التي في زمنهم. وينظر الماديون إلى االسيمونيين كأنهم شيوعيون وما تزال تلك النظرة إلى اليوم. وإلى فترة قريبة جداً، وصفهم أحد المؤرخين المهتمين بالمجتمع الروسي بأنهم شيوعيون على كل حال، هم بأنفسهم يشيرون بأنهم كذلك في إنتاجهم دائماً

وبالنسبة إلى تعاليم السيمونيين، فإن أدوات الإنتاج التي أصبحت ملكية المجتمع سوف توضع تحت تصرف أولئك المنتجين الذين كانوا أقدر الأشخاص على استعمالها بنجاح ولكنهم لم يفكروا أبداً بتجديد الصناعات الصغيرة، بل كانوا داعمين غيورين لأعمال الصناغات الراسعة. كيف كان مدخول تلك الأعمال يوزع؟!

كيف يقرر العمل؟ نحن نعلم أن «أنفانتين» يؤمن بأن ربح الصاعي ينظم أجوره. إنما هده الخطوة الأولى التي تؤدي إلى الاعتقاد القائل بأنه إذا استلم مالك معين أجرة عالية لا ميل لها أكثر من العامل الذي يعمل عنده، فإن هذه نتيجة الفرق بكمية عمله لدلك، نرى أنه ليس من الغرابة أن كثيراً من اشتراكيي المدرسة الأخرى، مثلاً الشيوعيين في فرنسا، لويس بلان وغيره، ن.ج.شرنيشيفسكي في روسيا، رفضوا بشكل نهائي مبدأ سان سيمون الذي يقول: كل حسب طاقته وعمله ماقشات من هذا النوع يمكن أن تبدو غير موجهة، أين الحكمة في التنازع على كيفية تقسيم جلد الدب قبل أن يقتل؟! ومن السهولة ملاحظة أن الأساليب النقدية لمعارضي السيمونيين الاشتراكيين لم تكن دائماً مقنعة. في الواقع أنهم كانوا دائماً يعيدون أخطاء السيمونيين؛ فالموضوعات التي ينبغي أن تدرس من زاوية العلاقات الإنتاجية، أو ما يمكن قوله، الاقتصاد الاجتماعي، جميع هذه الموضوعات كانت تناقش من قبلهم من وجهة النظر الأخلاقية والعدالة، وغيرها من المبادىء المثلى ويمكننا القول، بالرغم من خطأهم الكبير في أسلوبهم، أنهم كانوا مصيبين. مبدأ سان سيمون في التقسيم الذي أدانوه يتضمن كل الغموض الذي لاحظناه لتونا في تعاليم سان سيمون حول علاقات الانتاج في مجمعه الشخص الذي خلط بين ربح الموظف وأجرته عندما تكلم عن المجتمع الحالي، تحمل خسارة حقيقية بمحافظته على مكان واسع لاستغلال الإنسان للإنسان في خطته عن المجتمع المقبل أما البروليتاري فالأمور تتساوى بالنسبة لديه لأن عمله في المصنع الذي يملكه يُغني الموظفين، إذا كانت تعود إلى مالك المصنع نفسه أو إلى شخص آخر أو إلى المجتمع استطاع السيمونيون في دفاعهم أن يدَّعوا أن الصناعة، في المجتمع المبني وفق خطتهم، سوف تكون منظمة لا كما هي الآن.

فمكان المالكين الحاليين سوف يأخذه قواد الصناعة الذين سيعملون لخدمة المجتمع، وسيأخذون مكافآتهم من المجتمع ولكن هذا سيعيدنا مجدداً إلى السؤال القديم: كيف نحدد مقدار المكافأة التي ستعطى لقواد الصناعة؟ أو بكلمة أخرى، هل سيكون مجتمع سان سيمون غير مبني على أساس استغلال الأقلية النسبية القائدة للأغلبية الساحقة المنتجة؟! لم يستطع القديسيون أن يجيبوا على هذا السؤال، إلا أنهم أشاروا إلى عمله

وهذا لا يعني شيئاً في الحقيقة، لم يستطيعوا أن يحلوا هذا الموضوع نهائياً من وجهته الاقتصادية.

- ٦ -

لم تشارك المدارس الاشتراكية المثالية الأخرى السيمونيين في نظرتهم المتفائلة بخصوص مجرى التطور الاقتصادي في المجتمع المتطور يُعَدُّ « فورييه » معاصراً ومنافساً كبيراً للقديس سيمون وقد رفض أن يعترف أن وضع الطبقة العاملة الفقيرة كان يتحسن. وقد أكد أن « التطور الاجتماعي وهم، وأن الطبقة الغنية هي التي تتطور بينما الطبقة الفقيرة بقيت كما هي في الصفر »* في بعض الأحيان، كان يعرض تشاؤماً أكبر من ذلك، موضحاً أن وضع الفقراء في المجتمع الحديث أسوأ من قطاع الطرق الذين على الأقل لهم الحق بأن يقتلوا الطيور ويصطادوا عندما يريدون، وحتى أن يسرقوا من أي شخص ما عدا أقرباءهم. بالإضافة إلى ذلك، قاطع الطريق لا يهتم بشيء فهو كالحيوانات تماماً، وهذه الميزة غريبة عن الرجل المتمدن. وتعد الحرية الممنوحة للرجل الفقير في المجتمع المعاصر عار، لأنها من ناحية تجرده من الميزات التي يحصل عليها قاطع الطريق، ومن ناحية أخرى، لا تكفل له الوسائل الدنيا للوجود التي يمكن أن يعتبرها كتعويض عن فقدان تلك الميزات**

أخيراً، يصرح « فورييه » أن وضع الناس في المجتمع المتمدن أسوأ من وضع الحيوانات المتوحشة. يعرض « فورييه » اثنا عشر بنداً حول نكبات العمال الصناعيين، وحتى يكون أكثر إتقاناً أضاف مؤخراً أربعة أخرى، بالرغم من أن هذه المحاولة لتصنيف نكبات الإنسان المتمدن تبعث على الضحك إلا أنها تكشف عن حدة نظر متناهية. سوف أشير على سبيل المثال إلى النكبة الثانية التي تقول إن الرجل المتمدن مرتبط بعمل يرهقه بالضرائب ويفسد صحته بالضرر، بينما يعتمد وجوده ووجود أولاده على قوته وصحته تلك. ثم هناك النكبة العاشرة التي يدعوها « فورييه »: « الفقر المتوقع » والتي تتكون من خوف العامل أن يفقد وظيفته. أخيراً، النكبة

---

* « نشر النسخة الأصلية »، ص ٢٣ للكاتب بورجين فورييه، باريس ١٩٠٥، ص ٢٠٧.

** فورييه، باريس، ١٨٤١ من ص.١٦٣-١٧٠

السابعة سببها زيادة رفاهية الأغنياء، وهنا يشعر الرجل الفقير أنه أسوأ حالاً من قبل.

لم يسطع السيمونيون أن يجروا أي تفريق بين أوضاع العمال المأجورين والموظفين، فقد اسطاع «فوريير» أن يرى أن اهتمامات هاتين الطبقتين الاجتماعيتين متناقضة، وأكد أن نجاح الأعمال الصناعية في المجتمع الحديث يعتمد على فقر العمال، أو بكلمة أخرى، انخفاض أجورهم إلى أدنى مستوى ممكن* بينما يرى السيمونيون في تطور السوك المرحلة الأخيرة في التقدم، هدد «فوريير» أصحاب البنوك ورؤوس الأموال المصاربة ومن ناحية أخرى، بينما تعلق السان سيمونيون بتطور الصناعات الكبيرة، نجد أن فوريير أكد أنها تسبب تركيز رأس المال وإعادة نظام الاقطاع بشكل صاعي وتجاري مادي متطور وقد سلك أتباعه نفس الطريق. يقول كونسيدران: عهد الإقطاع الأول، الذي انبثق من الغزو العسكري، أعطى الأرض إلى القواد العسكريين وقيد الشعب المسعمر إلى الجيش المستعمِر بقيود الاستغلال.

في الحرب الصاعية والتجارية أصبح رأس المال والمضاربة بلا منازع السادة على الفقراء، واسعاد العمل الحرب العسكرية وقد مال دائماً لتحقيق استغلال جديد بطرق اسعمارية وقد تم الآن إيجاد اعتماد جماعي ومعتدل وليس اعتماد مباشر وشخصي، وقد سطر الشعب على الطبقات المعدمة بواسطة الطبقة التي تملك رأس المال والمصنع وأدوات العمل في الواقع، أفراد الطبقة العاملة في المدينة والريف يعتمدون كلياً على مالكي أدوات العمل. وقد عبر عن هذه الحقيقة السياسية والاقتصادية العظيمة القانون التالي للحياة العملية: «من أجل الحصول على كسرة من الخبز، كل عامل يجب أن يجد نفسه سيداً

(أعرف أنكم تقولون الآن «موظفاً»، لكن اللسان ببساطته الفطرية لا يزال يعد سيداً وسوف يبرر هذا الأمر عندما يتحقق النظام الجديد، وعندما تُستبدل العلاقات الاقتصادية للنظام الإقطاعي الحالي، والإقطاعية التجارية والصناعية والمادية، عندما تسبدل جميعها بعلاقات ونظم جديدة**

وقد أطلق فوريير على الأزمات الصناعية التي تحدث كل فترة في المجتمع

* سر السخة الأصلية ص ٤ بورجين فوريير

** «الاشتراكية أمام العالم القديم باريس ١٨٤٩ ص ١٣

الحديث اسم «أزمات الدم»، وأكد أن فقر هذا المجتمع سببه الثروة. وقد تبنى كونسيدران هذا الرأي وطوره. وأشار إلى مثال انجلترا فقال: «إنها مختنقة من دمها الخاص»، ونعت نظام المجتمع بالسخف واللاإنسانية لأنه حكم على الطبقة العاملة بالفقر، في الوقت الذي يعاني فيه من نقص في عدد المستهلكين. وذهب في قوله إلى أن التنافس يحطم الطبقات الاجتماعية المتوسطة ويؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى طبقتين: «أقلية تملك كل شيء وأكثرية لا تملك شيئاً»* عموماً، إن أتباع «فوربير» اتبعوا دائماً الآراء المناقضة لآراء السيمونيين حول المسائل الاقتصادية، وقد ظهر هذا جلياً في مواقفهم المحترمة تجاه تطور القوى المنتجة في فرنسا وفي العالم المتمدن ككل. كان ألسان سيمونيون متحمسين بدون تحفظ لبناء السكك الحديدية وقد حلموا بعبور قناة السويس وبناما على العكس من ذلك، اعتبر أتباع «فورببر» الاهتمام بفوائد الموظفين والعمال والتقسيم الصحيح للإنتاج بين رأس المال والعمل، أهم بكثير من بناء السكك الحديدية. بالطبع، كان أتباع «فوربير» مخطئين هنا، لأن العمل ورأس المال لن يتصالحوا حتى يومنا هذا في فرنسا ويمكن أن نتساءل كيف كان وضع فرنسا اليوم بدون سكك حديدية؟! للإجابة على الجدال حول أن بناء السكك الحديدية سوف يؤدي إلى تقوية الإقطاعية الصناعية، أجاب «أنفانتين» الإقطاعية الصناعية كانت، بشكل حتمي، مرحلة انتقالية للتطور الاجتماعي هذا صحيح ولكن في الحال عاد «أنفانتين» إلى «المثالية» شاكراً اكتشافات القديس سيمون وجميع القديسيين، لأن سر التحول الاجتماعي السلمي أصبح معروفاً الآن للبشرية، لهذا كان قادراً، بوعي وبدون ارتفاع، لوضع حد للإقطاع الصناعي** كان «أنفانتين» مثالياً أيضاً عندما أكد أنه كما كان ضورياً في فترة الإصلاح العودة إلى «لوثر» و«كالفين»، كذلك الآن من الضرورة أن نطير إلى «روث شيلد». إصلاحات القرن الثامن العاشر كانت مختلفة تماماً الحث على الرجوع إلى «روث شيلد» كانت ترجمة لكلام القديس سيمون: «لنذهب إلى الرأسمالية لنتدرب».

لقد قرر «لويس بلان» مثل أتباع «فوربير» أن لا يشارك السيمونيين نظرتهم

---

* مبادىء الاشتراكية، ص ٢٢-٢٣

** «شارلتي ص.٣٦٨.

المتفائلة حول وضع العمل المأجور وعرض في كتابه: « نظام العمل » أن الأجور تميل دائماً إلى الانخفاض تحت تأثير التنافس مع كثير من المضاعفات الجدية للطبقة العاملة: والأهم أنها كانت في طريق الانحطاط.

وقد أشار « لويس بلان »، مثل أتباع « فوريير »، إلى النمو غير المتكافىء للملكية في المجتمع المعاصر، وفي هذا المجال تكلم أيضاً عن تمركز ملكية الأراضي وليس فقط رأس المال. بينما قارن السيمونيون الطبقة الصناعية بالطبقة العاطلة عن العمل، نجد أن « لويس بلان قد قارن « الشعب بـ « البرجوازية وتعريفه للطبقة « البرجوازية » يناسب المرتبة الدنيا لهذه الطبقة أكثر ما يناسب المرتبة العليا يقول « لويس بلان أفهم من كلمة بورجوازي مجموع هؤلاء الشعوب الذين يملكون إما وسائل العمل أو رأس المال ويعملون بوسائل يملكونها ويعتمدون على الآخرين إلى حد ما ويعتبر هذا الوضع إما وضع سيء جداً أو قريب جداً من مفهوم « برودون عن البرجوازي، أو مفهوم صغار البرجوازيين. ولا يمكننا أن نهمل الحقيقة التالية بأن « لويس بلان » بكلامه عن « الشعب كان في ذهنه الطبقة العاملة: « تلك المجموعة من الناس التي لا تملك رأس مال وتعتمد كلياً على غيرها لتؤمن ضرورات الحياة الأولى »* وقد لاحظ « لويس بلان تشكيل طبقة اجتماعية جديدة، ولكنه رآها من خلال نظارات المفاهيم الديموقراطية القديمة، ولذلك أعطاها اسماً قديماً عزيزاً على قلوب الديموقراطيين.

سوف أشير إلى كاتبين اشتراكيين آخرين في تلك الأيام: واحد منهم لا يزال معروفاً إلى حد ما، ولكن الآخر أُهمل تماماً بالرغم من أنه يستحق الذكر دائماً أعني بكلامي: « بيير ليرو وصديقه « جين رينو كلاهما درسا المدرسة السيمونية واتخذا موقفاً نقدياً من هذه المدرسة على كل حال، نحن هنا مهتمون فقط بنظرياتهم حول دور ووضع العمل في مجتمعنا الحالي. في بداية عام ١٨٣٢، عندما اهتمت الأغلبية الساحقة بالعمل، العمل، واعتبروا السياسة ضرباً من التحامل المهمل ضد الناس ذا نظرة رجعية، فقد نشر « جين ريبو » مقالة في نشرة نيسان لاستعراض دائرة المعارف تحت عنوان: « أهمية عرض خاص للعمال »، وعرض في هذه المقالة آراء مهمة لعصره.

كتب يقول: « الناس يتألفون من طبقتين مختلفتين من حيث المركز والاهتمامات:

---

(١) تاريخ العشر سنوات: ١٨٣٠-١٨٤٠ النسخة الرابعة، ص.٨.

الطبقة العاملة والطبقة المتوسطة من الناس، أي البرجوازية. والطبقة العاملة هي طبقة الذين يقدمون كل الثروة للأمة، والذين لا يملكون سوى أجرتهم اليومية عن عملهم، والذين يعتمد عملهم على أسباب خارجة عن إرادتهم، والذين يأخذون يومياً قسماً صغيراً من ثمار عملهم وهذا القسم الصغير ينخفض باستمرار بالتنافس وهم الذين يعتمد مستقبلهم على آمال غير ثابتة تأتي من صناعة مشوشة وغير نظامية في تطورها، والذين لا يأملون في عجزهم إلا مكاناً في مشفى أو موت محتم. بالإضافة إلى هذه الصورة الحية للطبقة العاملة، نعرض صورة حية مماثلة للطبقة المتوسطة. نفهم من الطبقة المتوسطة الطبقة التي يرتبط مستقبل الطبقة العاملة بمستقبلها بقيود متينة، وهي الطبقة التي تملك رأس المال ويعيشون على الدخل الذي يأتي منه، هم الذين يمسكون الصناعة بما لهم ويرفعونها أو يحفظونها على حسب نزواتهم وميولهم في الاستهلاك، وهم يتمتعون بحاضرهم ولا يملكون أمنيات للمستقبل لأنهم يريدون أن يستمر ماضيهم وحاضرهم كما هو

يمكن أن يبدو ظاهرياً من كلام «رينو أن الطبقة المتوسطة هي الطبقة التي تعيش من مدخول رأس مالها ولكن هذا الادعاء خاطىء، لأنه فسر فيما بعد في مقالته فكرته بشكل أفضل. فقد وضع بين الطبقة المتوسطة (٢٠٠٠) شخص من أصحاب المصانع في «ليون و(٥٠٠) صاحب مصنع من (سانت أتيين) وجميع المالكين في الإقطاع الصاعيين. يتضمن هذا التعريف ممثلي رأس المال الصناعي. وهو يعرف تمام المعرفة أن هناك طبقة اجتماعية متوسطة بين الطبقة المتوسطة البرجوازية وطبقة العمال. ولكنه لم تتبط همته بذلك قال: «قد أُبلغت أن هاتين الطبقتين لم تسمرا لأنه لا يوجد هناك حاجز لا يقهر أو حائط لا يزول بينهما، بل يوجد برجوازي يعمل وعامل يملك الثروة. وردي على ذلك هو أن بين الحدين الأكثر تباعداً هناك حدود متوسطة، وأنه لا يخطر ببال أحد في مستعمراتنا أن ينكر وجود الناس البيض والسود، لأنه ببساطة هناك خلاسيين ومجنسين بينهم». ويعتقد «رينو أن أتى وقت كان فيه البرجوازي، ممثلاً لفوائده الشخصية، يمثل فوائد الطبقة العاملة. هذا كان في فترة النهضة. ولكن الآن انهيار عهد الاقطاع، الذي حضرت له الطبقة المتوسطة، قد استُكمل بواسطة الطبقة العاملة، وقد افترقت مكاسب هاتين الطبقتين وتباعدت لأنه كان من الضروري للطبقة العاملة أن يكون لها تمثيلها السياسي الخاص من الصعب

بوصيح هذا بشكل أفضل لأن « رينو ابن عصره ، ولم يفقد كلياً الذكريات المفرعة لعام ١٧٩٣ وقد اتخذ احتياطاته لأنه يخاف من الحرب المدنية . وبالنسبة له لا تتعارض مصالح الطبقة العاملة مع الطبقة المتوسطة بالرغم من التباعد الذي بينهما لهذا يجب أن تتساعد الطبقتان بشكل سلمي ليرفعوا التشريع والقانون . وقد تبع « بيير ليروكس الآراء نفسها حول العلاقة بين الطبقة العاملة والمتوسطة . قال « رينو « العمال في المدينة والمزارعين في الريف أدعوهم الطبقة العاملة إذا اعترفنا بوجود الطبقة العاملة المالكة للثروة في المجتمع الحالي ، فيجب أن نفكر أيضاً وعلى وجه الدقة ، كما كان يفكر « رينو بالمزارعين في الريف وقد وسَّع « ليروكس في هذا المفهوم لـ « الطبقة العاملة يسأل : « هل الفلاح الذي يملك هكتاراً من الأرض هو عامل أو صاحب ثروة ؟! في رأيه ، يكون هذا الفلاح عاملاً ، لأن هذا الهكتار من الأرض يمده برزقه فقط إذا كان يعمل به يومياً بجهد كبير

ما الفرق إذا كان هذا المزارع « مالك أرض » ، إذا كانت ملكيته للأرض تسمح له أن يعيش فقط بعمل يومي شاق ؟! عندما وصلت أدوات العمل إلى حد معين فقط أصبحت عندها منتجة بشكل كاف لتعطي آجاراً ماسباً وكافياً لوجود وبقاء المالك ضمن هذا الحد يكون المزارع عاملاً ؛ وخارج هذا الحد فقط يكون صاحب ملكية . يسأل « ليروكس إذا كان الشخص الذي يملك مساحة صغيرة من الأرض عاملاً أو صاحب ثروة . هذا السؤال يخمن أن الإنسان لا يمكن أن يكون عاملاً ومالكاً في نفس الوقت . ولكن فيما بعد ، أعلن « ليروكس أن الشخص الذي يملك هكتاراً من الأرض هو عامل . هنا ، الادعاء الذي يقول بأن الشخص لا يمكن أن يكون مالكاً وعاملاً في نفس الوقت قد أهمل كلياً لماذا ؟! لأن صاحب الأرض يعمل بها تحقيق شخصية المالك العامل مع الفلاح جائر وعرفي في كل الأحوال لماذا اعتبرها « ليروكس غير جائزة فقط ، ولكن محتمة ولا مفر منها أيضاً ؟! فقط لأن الشخص الذي يملك قطعة أرض صغيرة يكون فقيراً جداً بالنسبة « لبير ليروكس الرجل الفقير والعامل شيء واحد ومتساويان . لهذا السبب وضع بين العمال جميع المتسولين الذين حسب عددهم في فرنسا بأربعة ملايين شخص ، بينما عدد العاملين في الصناعة والتجارة ، كما حسبهم هو ، ليس أكثر من نصف ذلك العدد . لهذا بالنسبة له في فرنسا هناك أكثر من ثلاثين مليون عامل من أصل عدد سكان فرنسا الذين يبلغ عددهم ٣٤ مليون ونصف المليون وقارن

« رينو بمناقشته بين « المالكين – العمال » والخلاسيين والمجنسين، الذين يشغلون مركزاً متوسطاً بين سلالات البيض والسود في المستعمرات. بينما قال « ليروكس أن هؤلاء « الخلاسيون والمجنسون يشكلون القسم الأكبر من العمال في فرنسا لا حاجة بنا إلى القول بأن، من وجهة النظر الاقتصادية، حسابات « ليروكس » صحيحة. ولكن لنفهمه جيداً يجب أن تتذكر دوماً بأن مناقشته تعتمد على النظرة الأخلاقية لا الاقتصادية. وجد أن واجبه ليس في تحديد علاقات الإنتاج السائدة في فرنسا على وجه الدقة، لكن يسعمل كعامل تذكير إلى ضرورة الإصلاح الاجتماعي وقد كان مصيباً في إدراك حقيقة واجبه، ولكن هذا لم يمنعه من ارتكاب أخطاء واضحة في المنطق، ويمكننا القول إن فهمه لواجبه سبب هذه الأخطاء من هذه الزاوية، تذكرنا أساليب « ليروكس عن المنطق كثيراً بالأساليب الفكرية « لنارودنيك على كل حال، لا نسطيع أن ننكر أن كتابه « البيروقراطي وكثيراً من كتبه الأخرى، تتضمن تحليلاً أعمق، عن العلاقات بين العامل المأجور والرأسمالية، من التحليل الموجود في كتب انفانتين وغيره من القديسين السيمونيين الأرثذوكسيين. وهذا بالطبع نقد عظيم لصالحه على كل حال، تلك الخطوات الأولى في التحليل الاشتراكي تؤدي أحياناً إلى نتائج نظرية غير متوقعة. فبالنسبة « لفوريير وتلاميذه، وخاصة « توسيل و« بييرليروكس و« ديسمي وآخرون، المجرمون الرئيسون للإقطاعية الصاعية والمادية هم اليهود وقد اعترض « فوريير ضد الحقوق العادلة لليهود وأشار إليهم « ليروكس كملوك زمننا هذا ودافع « توسيل »، في النصف الأول من عام ١٨٤٠ عن اتحاد بين مملكة تموز والشعب للنضال ضد اليهود وقد أعلن: « إلى القوة! الموت للمتطفلين « الحرب على اليهود! هذا هو شعار الثورة الجديدة هذه الأخطاء النظرية، التي لحسن الحظ لم تسبب أذى فعلياً كبيراً في فرنسا لم تُقهر ببعض التغييرات في الاشتراكية المثالية حتى نهاية وجودها وهذا بالطبع ليس نقصاً صغيراً في المجموع الجبري لصفاتهم المتميزة. في النتيجة، سوف أضيف أن الآراء الاقتصادية للاشتراكيين الفرنسيين كانت بعيدة عن الوضوح والنظام من الآراء الاقتصادية التي بساها الكتاب الاشتراكيين الانجليز في سنة ١٨٢٠-١٨٣٠ « هودغ سكيز « تومبسون « غراي « إيدموند « براي وغيرهم. والسبب واضح وهو أن بريطانيا كانت متطورة أكثر من فرنسا في النمو الاقتصادي

إذا نظرنا إلى الوراء، إلى شخصية سان سيمون، الذي ظهرت عن طريقه الاشتراكية المثالية الفرنسية إلى الوجود كاسمرار مباشر للعمل الذي أُنجر بواسطة، مفكري المقاطعة الثالثة في القرن الثامن عشر لقد فضَّلت هذه الاشتراكية فوائد واهتمامات تلك المقاطعة على فوائد الارستقراطيين. ولكن بهذه النقطة تتميز بصفتين مساقضتين: الأولى: تحت تأثير حوادث ١٧٩٣ رفضت الاشتراكية الفرنسية فكرة صراع الطبقات ثانياً أكدت الاشتراكية على الانتباه لحجة المحرومين من الإرث، مؤكدين حتى بشكل الفروض الدينية، ضرورة على تحسين أوضاع الفقراء والطبقة المعدومة. في كل مكان وتحقيق هذا الواجب يقع على عاتق «قواد الصاعة بشكل أساسي، الذين يفترض فيهم أن يلعبوا دوراً أساسياً وموجهاً في الحياة الاجتماعية. ويرى أنصار سان سيمون أن اهتمامات قواد الصناعة متفقة تماماً مع اهتمامات الطبقة العاملة من ناحية أخرى تعمق «فورييه وأتباعه بشكل أكبر في الأمور الغامضة للنظام الرأسمالي الناهض. مع ذلك، لم يرفضوا بشكل قطعي الصراع الطبقي، وهم أيضاً وجهوا أنفسهم إلى الأغنياء وليس الفقراء والأغلبية الساحقة لمفكري الأنظمة الاشتراكية الأخرى تبعت المثال الموضوع من قبل المدرستين الأوليين في الاشتراكية المثالية. خطط الإصلاح الاجتماعي المرسومة من قبل هؤلاء الموجدين تشكل مجموعة متتابعة من المقاييس الواعدة بإصلاح الطبقات من خلال تحقيق تناسق اجتماعي ويعتبر كتاب تلك الخطط أن بداية تحقيقهم هذا ينبغي أن يبدأ من الطبقات العليا بكلمة أخرى، لم يترك الاشتراكيون المثاليون أي مكان للنشاط الشخصي للعامل، في الواقع، المفهوم الأخير هذا، في البداية، لا ينبثق من مفهومهم العام «للطبقة العاملة هذا بالاسمرار مع الوضع غير المتطور للعلاقات الاجتماعية في فرنسا في الربع الأول من القرن التاسع عشر الرفض الشديد للسياسة، الذي نعرف جيداً أنه إحدى الصفات المميزة والرئيسية للاشتراكية المثالية، يعد الصلة السببية الأقرب إلى تلك العلاقات الاشتراكية المتطورة والفقيرة. الوعي والشعور لا يقرر الوجود، بل الوجود هو الذي يقرر الوعي ما دامت الطبقة العاملة لم تنبثق كقوة اجتماعية مستقلة، فإن الصراع السياسي استطاع أن يشير فقط إلى الصراع بين فئات مختلفة من الطبقة الحاكمة لا تهتم مطلقاً بمصير الفقراء والمعدمين. بالتالي، لم يظهر الصراع السياسي أي اهتمام مطلقاً

بالاشتراكيين المثاليين. بالإضافة إلى ذلك، السياسة غيرت مجرى الصراع، إذ كان الاشتراكيون المثاليون لا يريدون الصراع، بل كان هدفهم أن يصلحوا كل طبقات المجتمع وبالتالي، أعلنوا أن السياسة هي غلطة وركزوا اهتمامهم على الحقل الاجتماعي وبدا لهم أن الاصلاحات المتبناة في هذا الحقل ليس لها علاقة بالسياسة، لهذا تستطيع الاصلاحات الاجتماعية أن تعيش بسلام مع أية حكومة. وحان الوقت أن نضيف، أخيراً، أن تشكيل هذه النظرية كان يهون برد الفعل ضد الاعتقاد السائد في القرن الثامن عشر القائل بأن النشاطات السياسية للحكام كانت «السبب والنظام الاجتماعي هو «الأثر الاشتراكيون المثاليون حافظوا على إهمالهم للسياسة لفترة طويلة من الوقت. ونحن نعلم بأن إهمالهم هذا يوضح سذاجتهم أحياناً، وعداءهم للسياسة أحياناً أخرى. ولكن مع تطور الاقتصاد الفرنسي، أصبح تناقض الاهتمامات بين أجرة العمل ورأس المال الصناعي أكثر حدة. ولأنه أصبح أكثر حدة، أصبحت الطبقة الفقيرة في هذا البلد الطبقة العاملة. في البداية أشرت إلى قول «ريبو بأن البرجوازية حضرت لإنهاء الطبقة الغنية، وأن الطبقة العاملة أكملت هذه المهمة. أظهرت هذه الكلمات في بداية ١٨٣٠ أن بعض الممثلين عن الاشتراكية المثالية الفرنسية بدأوا يتعرفون على الأهمية السياسية الكبرى للطبقة العامبة. هذا الإدراك المتفتح بلا شك ارتفعبتأثير ثورة تموز وإذا كان لم يتطور كثيراً بين تموز ١٨٣٠ وشباط ١٨٤٨، فإن انهيار ملكية لويس فيليب أعطته نبضاً قوياً وأتباع فورييه الذين أعلنوا في السابق أن السياسة غلطة بدأوا يشاركون بأنفسهم في السياسة. وقد شارك «كونسيدران»- الذي انُتخب كممثل عن الشعب - شارك «مونتا غنار»، وفي عام ١٨٤٩ هرب من البلد لأنه شارك في المظاهرة الشهيرة في حزيران. وفي الفترة الثورية بين ١٨٤٨-١٨٥٠ «برودون «بيبرليرو «لورس بلان»، «بوشين»، «ڤيدال» وغيرهم نواباً أيضاً من بين جميع الممثلين البارزين في الاشتراكية المثالية، كان «كابيه» الوحيد المشغول في هذه الفترة بتحقيق مستعمرته الشيوعية «إيكاريا» في «تكساس». قد أصبحت السياسة أهم من «المثالية». فقد فرضت نفسها على الاشتراكية المثالية، التي كانت سابقاً تدعوها غلطة. ولكن الاشتراكيين المثاليين بالرغم من انشغالهم بالسياسة لم يتخلوا عن المثالية. في الفترة التي كان فيها الصراع الطبقي في أوجه، لم يتوقفوا عن الحلم بإصلاح الطبقات. وقد عبَّر كونسيدران عن أسفه

الشديد لأن الطبقة المتوسطة البرجوازية أعطت الطبقة العاملة صورة سيئة عنها بإلغاء امتيازات الأغنياء بقوة خلال الثورة الكبرى. وفي ١٤ نيسان ١٨٤٩ ألقى «كونسيدران» نفسه خطاباً مهماً أمام الجمعية الوطنية عرض فيه أن الجمعية توزع رؤوس أموال على أتباع «فوريه» لحساب الجمعية العمومية. ولكن الجمعية لم تمنح أية رؤوس أموال. أخيراً، سأذكر الأخطاء المعروفة التي ارتكبها «لويس بلان في عام ١٨٤٨ لم يعد الاشتراكيون المثاليون قادرين على وضع مبادىء خاصة وصحيحة، بعد أن انخرطوا في السلك السياسي تبعاً لمجرى الأحداث في فرنسا، وذلك لسبب بسيط؛ لأنه لم يكن هناك أساس نظري سليم لتلك المبادىء في الاشتراكية المثالية. هذا يثير السؤال التالي: ما هي إذن الصفة المميزة التي بوجودها في نظام اشتراكي معين تستطع أن تعرفنا بشخصية مثالية، بغض النظر ما إذا كانت التفاصيل لهذا النظام تسحق الذكر والاستحسان؟! هذا السؤال أكثر ما يكون ماسباً هنا لأن أي شخص معرفته سطحية عن الموضوع يمكن أن يتصور أن كلمة «مثالية» ليس لها معنى نظري دقيق، وعندما تقدم إلى أي نظام تتضمن ببساطة عدم الاستحسان. بالفعل، كلمة «مثالية كانت معروفة للاشتراكيين الفرنسيين المثاليين، وعندما أراد «فوريه أن يعبر عن عدم قناعته ببعض صفات مدرسة اشتراكية أخرى، كمدرسة السيمونيين مثلاً، دعاها «مثالية». بالطبع إذا وصفنا نظام معين بأنه «مثالي» فإن هذا مماثلاً لوصفنا له بالتعقيد ولكن لا أحد من الاشتراكيين المثاليين. لديه مفهوم واضح عن المعيار الذي يمكن أن يحكم به على فاعلية وسهولة نظام آخر لهذا السبب كلمة «مثالية» لها أهمية جدلية فقط في كتابات الاشتراكيين المثاليين. في هذه الأيام، ننظر إلى هذه الأمور بشكل مختلف

- ٨ -

بإدانة المثال السيىء، الذي تعاون في وضعه الطبقة العاملة والمتوسطة معاً، وهو تجريد الأغنياء من امتيازاتهم بالقوة، اعتقد «كونسيدران» أنه كان من السهولة في نهاية القرن الثامن عشر في فرنسا، وضع خطة للاصلاح الاجتماعي يمكن أن تسود تدريجياً على جميع الفرنسيين، خالية من اسم أو درجة أو ملكية. ولكن المشكلة أنه لم يظهر أي شخص ليضع مثل تلك الخطة، لأن ظهور مثل هؤلاء الأشخاص يعتمد على

الحظ في الواقع، لقد كتب « فوريه مقالة كاملة حول هذا الموضوع حيث روى كيف قادته الفرصة ليكتشف « حساب تفاضل الجاذبية وقال أنه مِثل « نيوتون »، وصل إلى اكتشافه العظيم عندما أكل تفاحة في مطعم باريس وبالتالي، نوه إلى أن هناك أربع تفاحات شهيرات، اثنتان منها سببتا متاعب مثل: تفاحة آدم وتفاحة باريس أما الاثنتان الأخريان فقد أغنتا العلم وأشار « فوريه إلى أن تلك التفاحات الأربع تستحق أن تُذكر في كتاب تاريخ الفكر الإنساني. يبدو أن امتنان « فوريه الطبيعي للتفاحة هو توضيح مناسب وجيد للحقيقة القائلة بأن « فوريه ليس لديه أية فكرة عن « معرفة الإنسان المتطورة بقبول القانون كان مقتنعاً تماماً أن الاكتشافات تعتمد على الحظ. لم يخطر بباله مطلقاً أن « الحظ » أو الفرصة في تاريخ الفكر الإنساني تعتمد اعتماداً سببياً على مجرى الأحداث في الخضوع للقانون. ولم يكتف الاشتراكيون المثاليون بعدم الاعتراف أن مجرى الأحداث هو الذي يقرر تقدم الأفكار، وإنما على العكس، اعتقدوا أن تطور الأفكار هو السبب الرئيسي للتطور التاريخي للبشرية. تعتبر هذه نظرية خيالية بحتة مستمدة من المثقفين الفرنسيين في القرن الثامن عشر الذين أكدوا بعناد أن « الفكر هو الذي يحكم العالم »!. إذا تمعنّا في الألفاظ العميقة التي كتبها سان سيمون حول دور صراع الطبقات في التاريخ الداخلي للمجتمع الفرنسي، يمكن أن يظن المرء أنه شخص متخلٍّ كلياً عن وجهة نظر الخيالية التاريخية. ولكن الحقيقة أنه التزم كلياً بوجهة النظر هذه إلى آخر أيامه يمكن القول بأنه حمل النظرية الخيالية في التاريخ إلى آخر حد لم يؤمن سان سيمون بأن تطور الأفكار هو السبب النهائي لتطور العلاقات الاجتماعية، ولكنه وضع للأفكار العلمية مكان الصدارة بين الأفكار الأخرى. ومن هذا النظام العلمي في العالم انبثقت الأفكار الدينية التي بدورها قررت مفاهيم الإنسان الأخلاقية. من الوهلة الأولى، ليس من السهل أن نفهم كيف استطاع سان سيمون أن يوفق بين خياله التاريخي الأقصى وبين فكرته التي تقول إن قانون الملكية هو القانون الأساسي في المجتمع ولكن الحقيقة هي أنه بالرغم من اقتناع سان سيمون بأن علاقات الملكية هي أساس كل نظام اجتماعي، مع ذلك اعتبر أن منشأها من الفكر والعاطفة الإنسانية.

بالنسبة له ولمثقفي القرن الثامن عشر، العالم، في التحليلات الأخيرة كان محكوماً « بالفكر . انتقلت هذه الفكرة الخيالية بكل أبعادها إلى تلاميذه. وقد تبنى الفكرة

نفسها عدد كبير من الاشتراكيين المثاليين. أدركنا الآن كيف اسطاع « فوريه أن يصل بين مجرى تطور الفكر الإنساني وبين مجرى التطور للحياة الإنسانية. كتب كونسيدران أفضل تلميذ عنده، يقول: « الأفكار هي أمهات الحقائق، وحقائق اليوم هي أطفال حقائق البارحة لم يسأل كونسيدران نفسه من أين أتت أفكار البارحة. ولم يفعل ذلك أي من الاشتراكيين المثاليين أيضاً عندما واجهوا السؤال القائل بأنه كيف ستصبح أفكار اليوم - أي أفكار السيمونيين ومدرسة « فوريه حقائق الغد! الشيء الذي فعلوه هو أنهم حصروا أنفسهم بالإشارة إلى قوة الحقيقة التي لا تقهر بتأييدهم وجهة النظر هذه، كان من الطبيعي أن يرفضوا صراع الطبقات والسياسة كسلاح لهذا الصراع، لأنه حالما تكشف الحقيقة يجب أن تكون سهلة المنال لجميع الطبقات. أكثر من هذا، إن أفراد الطبقات العليا أكثر استطاعة على أن يدركوا الحقيقة لأنهم يملكون وقتاً أطول وثقافة معينة. هذا ما يوضح بأن حيل الاشتراكيين المثاليين مرتبطة كثيراً بخيالهم التاريخي. ويمكننا أن نضيف أيضاً أن مكائدهم السياسية أيضاً كانت مرتبطة بخيالهم. خذ « فوريه كمثال. إذا كان قد اكتشف الحقيقة بالمصادفة، فشكراً لتفاحة الحظ، ويمكن أن نعتبر بعد هذا أن أي نوع من الظروف التي تحصل بالمصادفة يمكن أن تشجع انتشارها لهذا من المستحسن أن نقرع جميع الأبواب لنحاول أن نؤثر على الجميع، وبالأخص أولئك الذين يملكون مالاً وقوة أكبر ولهذا حاول « فوريه » بشدة أن يثير المؤثرات ليحمل على قوة هذا العالم، ولكنه للأسف لم ينج.

إن الاشتراكيين الذين ظهروا فيما بعد، في الفترة التي تم فيها إعادة النظر في الأمور، أشاروا إلى نظام معارضيهم بأنهم مثاليون، وأشاروا إلى نظامهم بأنه علمي.

ما هو مقياسهم العلمي؟! فيما إذا كان نظامهم الحالي يتفق مع طبيعة الإنسان. ولكننا إذا اتخذنا طبيعة الانسان كمرجع، أي طبيعة الإنسان المستمدة من علاقات اجتماعية خاصة، نكون قد تنازلنا عن خلفية الحقيقة التاريخية واعتمدنا على مفاهيم مجردة، وهـذا الطريـق يؤدي مباشرة إلى « المثاليـة ». كلما ازداد هؤلاء الكتاب بالكتابة عن الطبيعة البشرية - بينما هم يتهمون خصومهم بالمثالية - كلما كشفوا بوضوح أكبر عن شخصيتهم المثالية في نظرياتهم. باتخاذ مفهومهم عن الطبيعة البشرية كمقياس للبناء العلمي، كان من الطبيعي أن يظن الاشتراكيون أن بالامكان أن.

يوجدوا نظاماً اجتماعياً كاملاً، وهذا ما يناسب تماماً مفهوم الطبيعة البشرية. كان هذا إحدى البواعث خلف المناقشات الحادة التي حدثت بين الاشتراكيين المثاليين، مثلاً حول مبدأ تقسيم أدوات الإنتاج في المجتمع القادم. ولكنهم نسوا أن أسلوب التوزيع سوف يتغير بالتأكيد مع نمو قوى الانتاج في المجتمع

هكذا، فالمثالي هو الشخص الذي يجتهد ليبني نظاماً اجتماعياً كاملاً على بعض الأسس المبدأية المجردة. جميع الاشتراكيين في الفترة التي نتكلم عنها يأتون تحت هذا التعريف لهذا ليس من الغرابة بشيء أننا ندعوهم اليوم «مثاليين» بدون أن نشعر تجاههم بأي حقد من وجهة النظر العلمية، «المثالية» هي فقط مجرد شكل في تطور الفكر الاجتماعي وقد أتى هذا الشكل إلى نهايته عندما وصلت المجتمعات المتطورة في العالم المتمدن إلى مستوى معين للتطور الاقتصادي. لا يتحدد الوجود الاجتماعي بالوعي، بل الوعي هو الذي يتحدد بالوجود الاجتماعي. رأينا في ما مضى أن هذه الحقيقة النهائية بقيت بعيدة عن متناول الاشتراكيين المثاليين. كانوا مقتنعين بأن الوجود الاجتماعي كان مشروطاً «بالفكر بالنظر إلى هذا الموضوع يمكننا فقط أن نفهم كيف أن سان سيمون استطاع أن يصل إلى مفهومه «الديني

يقول «القديس سيمون» بأن الأفكار الدينية تظهر من النظام العلمي للعالم. ومن البديهي أن التغير في هذا النظام العلمي يلحقه تغيراً مماثلاً في الأفكار الدينية. ولكن بما أن النظام قد تغير كثيراً بالمقارنة عما كان عليه في العصور الوسطى، فإن الوقت قد حان الآن لظهور أفكار دينية جديدة. كان هذا في ذهن القديس سيمون، لذلك اكتشف دين مسيحي جديد ومن السهل الإدراك بأنه هو نفسه كان غير مؤمن على الإطلاق. هنا يظهر هذا السؤال: لماذا إذاً اكتشف دين جديد؟! الجواب على هذا السؤال المحير هو أن القديس سيمون ينظر إلى الدين من وجهة النظر النفعية فقط. ويعتقد بأن الأفكار الدينية هي التي تقرر المفاهيم الأخلاقية، وبالتالي، فالذي يرغب بأن يؤثر في التصرف الأخلاقي لمعاصريه يجب أن يعود إلى الدين. وهذا ما فعله «القديس سيمون». إذا بدت توضيحاتي للقارىء غير ممكنة، سوف أذكره بأن «القديس سيمون» نظر إلى هذا السؤال أيضاً من خلال رؤيا القرن الثامن عشر، أي أنه اعتقد بأن الأديان قد وضعت من قبل مشرّعين حكماء ومختصين باهتمامات المجتمع المثالي. ويمكننا القول تقريباً بأن نفس الاعتبارات كانت خلف عمل «كابيه»:

«المسيحية الحقيقية بعد السيد المسيح وكان هدف كابيه من كتابه هذا أن يقلد المشرعين الحكماء القدامى كما كان يتخيلهم فلاسفة القرن الثامن عشر بقولنا هذا، لا أريد أن أثبت أن جميع الاشتراكيين الكتَّاب الذين نهتم بهم هنا يشاركون النظريات التي سادت في القرن الثامن عشر حول الدين. هذا يمكن أن يكون مبالغة غير مرغوبة.
ليس جميع هؤلاء الكتاب كانوا يملكون نفس الموقف تجاه الدين مثل «القديس سيمون و«كابيه». في بداية الأمر، رد الفعل الرومانسي ضد الأفكار الفلسفية للقرن الثامن عشر التي انتشرت بشدة بين العقلاء الفرنسيين - أيضاً كان لها نفس التأثير بين الاشتراكيين في ١٨٣٠-١٨٤٠، أي اشتراكيين الجيل الجديد، وأضعفت تأثير الأفكار الغير الدينية عليهم والتي أتت من فلسفة المستنرين. تلاميذ القديس سيمون شعروا بأهمية اختراع معلمهم للدين الجديد، شعروا بقلوبهم وليس بعقولهم، حتى أن اجتماعاتهم كانت في بعض الأحيان تقاد بنشوة الدين الحقيقي. يجب أن نذكر أيضاً أنه عندما حققت الاشتراكية تأثيراً عظيماً بين العقلاء الفرنسيين اللاحقين، حققت أيضاً نفس التأثير على أشخاص لم يخضعوا من قبل مطلقاً لتأثير الفلسفة. من بين هؤلاء الأشخاص المميزين كان بلا شك «جان لامينيس». لم يكن بطريق المصادفة أن الكاتبة الفرنسية «جورج صاند» صورت «لامينس» بشكل حي ومبدع في كتابها «تاريخ حياتي». للحقيقة كان شخصاً متميزاً جداً كانت مختلطة فيه الفصاحة الدينية القوية للأنبياء اليهود القدامى، ومزاج الرجل الثوري مع التعاطف الحار تجاه الناس في مصائبهم. في عام ١٨٣٤ قال «شاتوبرياند» بعد قراءة كتابه «حديث مؤمن»: «إن هذا الكاهن يريد أن يبني نادي ثوري في قبة الجرس». وقد فعل ذلك. ولكن «لامينيس» عندما كان يبني «ناديه الثوري» كان لا يزال كاهن كاثوليكي. وحتى عندما انفصل عن الكنيسة، لم تتخلى أفكاره عن عبودية العادات اللاهوتية القديمة، ولهذا السبب لا يمكن اعتبار نظرياته الدينية والعاطفية كنموذج للاشتراكية الفرنسية في أيامنا هذه. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن «فيليب بوشيه» الذي عاد فوراً إلى الكاثوليكية بعد ولع مؤقت بالاشتراكية في شبابه.

يمكن أن تتسم المطاليب الدينية للاشتراكيين الفرنسيين المثاليين للجيل الثاني بالدين كمطالب القديسيين السيمونيين، ما عدا القديس سيمون، وبييرليروكس وغيرهم.

كانت تلك الأديان متصلة برد الفعل الرومانسي ضد فلسفة المستنرين في القرن

الثامن، وهذا يظهر واضحاً في حقيقة أن القديسيين السيمونيين كانوا يقرأون بشغف وحماس أعمال «جوزيف دو ميتسير وغيره من كتاب ذلك الاتجاه. هذه الظاهرة المهمة تدل على أن رد الفعل الرومانسي أثَّر في الاشتراكية المثالية الفرنسية في وقت لم تكن فيه الاشتراكية لديها أي طموح نحو الحرية. وبالتالي، فنحن مفوضين أن نقارن بين المطالب الدينية للاشتراكيين في تلك الأيام وبين رد فعلهم ضد الصراع الطبقي ومحاولتهم أن كمموا السلام الاجتماعي بأي قيمة. جميع الذي ذكرناه: البحث وراء الدين وكره صراع الطبقات وحب السلام الاجتماعي الذي عظموه وهذبوه في مذهب، كل هذا كان نتيجة خيبة الأمل والضجر الذي لحق «نكبة ١٧٩٣ بنظر الاشتراكيين المثاليين، عام الصراع الثوري الرهيب كان الدليل القاطع الذي يدعم اعتقادهم أن الصراع الطبقي بشكل عام كان عديم النفع بشكل قطعي. في الواقع، أن بعضاً منهم قال أن عدم نفعية الصراع الطبقي قد تجلت بأبرز أشكالها في «نكبة ١٧٩٣ ولأنهم كانوا غير متعاطفين مع ثوار القرن الثامن عشر، بدأوا يهتمون جدياً للذي كان يقال ويكتب بواسطة أعداء الثورة. وبالرغم من أن واضعي نظريات رد الفعل لم ينجحوا في كسبهم لجانبهم، مع أنهم استمروا في الكتابة عن القرن الثامن عشر من ناحية واتخذوا طريقاً آخر ومنفصلاً من ناحية أخرى، مع هذا ترك رد الفعل آثاراً واضحة في نظرياتهم.

إذا لم نضع هذا في ذهننا، فإن بعض الجوانب المهمة من الاشتراكية المثالية الفرنسية سيبقى غامضاً من بعض هذه الجوانب «المطالب الدينية» في الشكل الذي اتخذته في عام ١٨٣٠ و١٨٤٠

– ٩ –

حان الوقت الآن للقول، على الأقل، كلمات قليلة حول الاتجاه في الاشتراكية المثالية الفرنسية الذي أشرت له في الأعلى بكونه شذوذاً عن القاعدة العامة. في أول الأمر كان هذا الاتجاه – بعكس القاعدة العامة – محمَّلاً كلياً بروح الثورة، ثانياً: لم يرفض السياسة. ثالثاً: كان غريباً عن المطالب الدينية. أفضل موضح لهذا الاتجاه كان: «أوغستا بلانكي»، الذي أعلن نداء الحرب: «لا الإله ولا السيد»

من أين أتى هذا الاتجاه الذي يعارض بحدة «روح العصر»؟!

حتى نفهم أصل هذا الاتجاه يجب أن نتذكر أنه كان يدعى في البداية « **بابوفيزم** » Babouvism. والذين ينتمون لهذا الاتجاه يعتبرون أنفسهم من أتباع « بابوف »، المتآمر الشيوعي الشهيد في نهاية القرن الثامن عشر. في النصف الأول من ١٨٣٠ ، الشخص الأكثر شهرة بين « البابوفيزيين » الفرنسيين كان يدعى « فيليب بوبوناروتي »، الذي اشترك في مؤامرة « ايكوالز »، وقد كتب تاريخ تلك المؤامرة. كان معروفاً بشكل عام أن « بابوف » والذين اشتركوا في مؤامرة « ايكوالز كانوا ثوريين إلى حد بعيد كتبوا في نشرتهم: « نطلب المساواة الحقيقية أو الموت، وسوف نحصل عليها ولا يهمنا الثمن. وسوف نقتل كل من يقف في وجهنا وهكذا

هذه اللغة لا تحمل أي شبه بلغة الاشتراكيين المثاليين. في القرن الثامن عشر وهؤلاء الاشتراكيين الفرنسيين الأقلية الذين بقيوا مخلصين لتعاليم « بابوف » ورفاقه لم يكونوا عازمين على السلم الاجتماعي بأية طريقة. وقد أدان « أوغستا بلانكي » باحتقار هذه النزعة للاشتراكيين الفرنسيين في وقته، وهم بدورهم نظروا بحذر إلى المتآمر الثوري الذي لا يتعب ولا يخطىء وهكذا نرى من أين أتى هذا الاتجاه الذي نناقشه. كان استمراراً مباشراً للطموح الثوري في القرن الثامن عشر بما أن العاصفة العظيمة للثورة أجهدت شعب فرنسا وخضّبت قسم كبير من « العقلاء بموقف سلبي تجاه الصراع الطبقي، لهذا لم يستطع هذا الاتجاه أن يكون قوياً، بل مثّل فقط موجة خفيفة في النهر العريض للفكر الفرنسي الاشتراكي. لهذا السبب أصفه بأنه شذوذاً عن القاعدة العامة. سوف يفهم القارىء بأن الممثلين القلائل عن العقلانيين الفرنسيين الذين لم يتأثروا بالخوف الناتج من « نكبة ١٧٩٣ لم يكن عندهم سبب خاص لرفض التعاليم الروحية الناتجة عن القرن الثامن عشر

وبالتالي فقد كان موقفهم من الدين هو تماماً نفس الموقف الذي يميز أكثر الممثلين المبرزين لفلسفة التنوير الفرنسية. هاكم مصدر تحدي أوغست بلانكي: «لا إله ولا سيد! » وبشكل مشابه فقد حذو في تقييمهم لعلم السياسة حذو فلاسفة القرن الثامن عشر الذين لم يديروا ظهورهم إلى علم السياسة، بل على العكس علقوا أهمية بالغة على النشاط السياسي. فقد كانوا بسيطين كفاية ليعتقدوا بأنه أمكن « للمشرِّع إعادة بناء جميع العلاقات الاجتماعية وحتى عادات وأذواق وطموحات المواطنين بالتوافق مع هدفه هو من الجلي أن بابوفيو وبلانكويسينو العصر الذي نحن بصدده والذين اتخذوا

إلى حد كبير مفهوم عمل « المشرِّع هذا ، لم يكونوا أبداً ميالين إلى عدم الاكتراث السياسي ؛ بل على العكس كانوا يناضلون لوضع أنفسهم في موقف « المشرعين » لكي يحققوا أهدافهم الشيوعية. هذا ما كانوا يأملون تحقيقه عن طريق الجمعيات والمخططات السرية. لذلك فإن وسائلهم التي انسابت بشكل منطقي من مفهومهم لدور « المشرع » كانت معارضة بشكل مباشر لوسائل الاشتراكيين الطوباويين آنذاك. إلا أن هذا لم يكن أساساً ملموساً لوسائلهم. لكن شيوعية البابوفيين والبلانكويستيين عانت من الطوباوية بقدر ما عانت اشتراكية سنت سايمون أو فورير، أو اشتراكية كابيت أو بييرليروكس. فقط كانت طوباوية من نوع آخر لقد كانت بالضبط اعتقاداً بقدرة « المشرع الكلية ، أي بالقدرة الكلية لعلم السياسة التي كانوا قد ورثوها عن القرن الثامن عشر الذي جعلها طوباوية. فمن هذه الناحية، توانت الشيوعية الثورية كثيراً عن الشيوعية التي على الرغم من أنها كانت تحلم بالموافقة الطبقية وارتكبت خطأ نظرياً فادحاً بإنكارها لعلم السياسة ، إلا أنها أغنت النظرية من خلال دراساتها في الميدان الاجتماعي. وكانت النتيجة أن بعض الاشتراكيين الطوباويين ، بل معظمهم ، ركزوا اهتمامهم على النظرية « الاجتماعية » ، فيما ركز الآخرون ، الذين يمثلون حالة استثنائية من القاعدة العامة ، اهتمامهم على العمل السياسي. فكلا الطرفين وقعا في خطأ لاتخاذهما موقفاً واحداً هذا الإلغاء لوحدة الجانب لا يمكن إلا أن يكون مسألة مستقبل ؛ كما أن هذا الإلغاء يقتضي ثورة كاملة نظرياً فقط عندما أنكرت الاشتراكية المفهوم المثالي للتاريخ واستوعبت المفهوم المادي ، اكتسبت الاشتراكية الإمكانية النظرية للتخلص من الطوباوية. إلا أن سرد قصة كيف تحولت الاشتراكية في الواقع من الطوباوية إلى العلم لا تدخل في نطاق موضوع هذه المقالة.

الاشتراكية الطوباوية في القرن التاسع عشر

كان الأدب الأوروبي الغربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كما كان دائماً وفي أي مكان، تعبير عن الحياة الاجتماعية. فبما أن الظواهر بدأت لعب الدور الأهم في الحياة الاجتماعية في تلك الحقبة، تلك الظواهر التي أدى مجموعها في النظرية الاجتماعية إلى ما يسمى بالمسألة الاجتماعية، فإنه يبدو من المناسب إدراج لمحة عن ذلك الأدب مع مخطط موجز لتعاليم الاشتراكيين الطوباويين. فبتجاوز حدود تاريخ الأدب، بالمعنى الضيق للكلمة، سيساعدنا الوصف على فهم الاتجاهات الأدبية بشكل أصح لكن بسبب ضيق المجال سأقتصر على الإشارة إلى أهم أفكار الاشتراكية الطوباوية في القرن التاسع عشر وعلى توضيح التأثيرات الرئيسية التي حددت تطور هذه الأفكار

وكما أشار إنغلر في مناقشته مع دوهرنغ، تبدو اشتراكية القرن التاسع عشر للوهلة الأولى أنها ليست إلى تطور أبعد للاستنتاجات التي توصل إليها فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر سأذكر كمثال أن الباحثين في الجوانب النظرية الاشتراكيون في تلك الحقبة لجؤوا إلى القانون الطبيعي الذي احتل مكاناً هاماً في مناقشات فلاسفة التنوير الفرنسيين. أضف إلى ذلك أنه ليس هناك أدنى شك في أن الاشتراكيين أخذوا مذهب الإنسان بكليته، ذلك المذهب الذي تقيد به الفلاسفة التنويريون بشكل عام والماديون - لامتيري وهولباخ وديديرو وهيلفيسيوس في فرنسا وهارتلي وبريسلي في انكلترا بشكل خاص. لهذا فقد تابع وليم غودوين (١٧٥٦-١٨٣٦) الافتراض الذي قدمه الماديون الذي مؤداه أن الظروف هي التي تحدد فضائل ومآثم كل إنسان، تلك الظروف التي إذا أخذناها بمجملها تشكل تاريخ حياته . استنتج غودوين من هذا أنه

لو أعطيت مجموعة الظروف هذه هيئة مناسبة، لتم استئصال الشر من هذا العالم بشكل كامل. بعد هذا كان عليه فقط تحديد بالضبط الإجراءات القادرة على الإضفاء على جملة الظروف هذه الهيئة المرغوب فيها لقد وضح هذه المسألة في كتابه الرئيسي **السؤال المتعلق بالعدل السياسي وتأثيره على السعادة والفضيلة العامة** المطبوع عام ١٧٩٣ وكانت نتائج دراسته مشابهة كثيراً لما هو المعروف الآن بالشيوعية العدمية. من هذه الجهة، يختلف العديد من الاشتراكيين في القرن التاسع عشر إلى حد كبير عن غوردوين. فهم يختلفون عنه في أنهم يتخذون كنقطة انطلاق لهم مبدأ الماديين المتعلق بتشكل الشخصية الإنسانية التي كانوا قد استوعبوها

كانت هذه أهم المؤثرات النظرية التي أخذ مذهب القرن التاسع عشر الاشتراكي في ظلها قالبه. ومن بين التأثيرات الفعلية كان تأثير الثورة الصناعية في بريطانية في نهاية القرن الثامن عشر والثورة السياسية المسماة بالثورة الفرنسية الكبرى - ولا سيما الفترة الإرهابية من هذه الثورة - أكثر التأثيرات حسماً. وغني عن البيان أن تأثير الثورة الصناعية كان مستشعراً به بقوة أكثر في بريطانية كما كان تأثير الثورة الكبرى مستشعراً به بقوة أكثر في فرنسا

أ الاشتراكية الطوباوية البريطانية

إنني أضع بريطانية في المقام الأول فقط لأنها كانت الدولة الأسبق التي شهدت الثورة الصناعية التي حددت على مدى وقت طويل التاريخ المحلي للمجتمعات المتقدمة القادمة. اتسمت هذه الثورة بالتطور السريع للإنتاج الآلي، الذي كان له تأثيره على العلاقات الانتاجية، بمعنى أنه استعيض عن المنتجين المستقلين بعمال مأجورين، مستخدمين في أعمال واسعة النطاق تقريباً يعملون تحت سيطرة ولمصلحة الرأسماليين. أدى هذا التغير في العلاقات الإنتاجية إلى معاناة قاسية ومطولة جداً للطبقة العاملة البريطانية. تفاقمت نتائج هذا التغير بما يسمى بالأسوار التي واكبت التحول من الزراعة المحدودة النطاق إلى الزراعة الواسعة النطاق. سيفهم القارىء أن هذه «الأسوار أي استيلاء مالكي الأرض على الأرض المنتمين سابقاً إلى اللجان القروية واندماج المزارع الصغيرة مع المزارع الكبيرة، كان من شأنها أن تؤدي إلى

هجرة عدد كبير من الريفيين إلى المراكز الصناعية. من السهل الإدراك أيضاً أن هؤلاء القرويين الذين رحلوا عن منازلهم القديمة أدوا إلى زيادة «الأيدي العاملة»، وبذلك خفضت الأجور، ليس قبل وصول الفقر الشديد إلى نسب هائلة في بريطانية كما هو الحال في الفترة التالية مباشرة «للثورة الصناعية». ففي عام ١٧٨٤ بلغت الضريبة على الرأس الواحد خمسة شلنات، بينما ارتفعت في عام ١٨١٨ إلى ثلاثة عشر شلنات وثلاثة بنسات. وكانت الطبقة العاملة البريطانية التي أنهكتها الحاجة في حالة اهتياج مستمر، إذ أحرق العمال الزراعيون المزارع وحطم العمال الآلات في المصانع كانت هذه الخطوات الأولى، لكن الغريزية، الممهدة لاحتجاج المقموعين على القامعين. ففي بداية هذه الفترة كانت فئة قليلة جداً من الطبقة العاملة قد بلغت درجة التطور الفكري الذي مكنّها من البدء في نضال واع من أجل مستقبل أفضل. هذه الفئة جذبتها النظريات السياسية الجذرية وتعاطفت مع الثوريين الفرنسيين. وفي عام ١٧٩٢ تشكل مجتمع لندن المتناظر المؤلف من العديد من العمال والحرفيين والقليل من التجار واتبع أعضاء هذا المجتمع موضة الثوريين الفرنسيين إذ أخذوا ينادون بعضهم بعضاً بـ«المواطن» ويبدون العواطف الثورة ولا سيما بعد إعدام لويس السادس عشر ومهما كان الطيف الديموقراطي الممكن إلهامه بالأفكار العصرية المتقدمة ضعيفاً، إلا أن طبعه الموعد أثار ذعراً شديداً في الأوساط الحاكمة التي كانت تتبع بذعر ما كان يحصل في فرنسا واتخذت الحكومة البريطانية سلسلة من الإجراءات القمعية ضد «الجاكوبيين» المحليين اختصرت القيود على الكلام الحر وتنظيم النقابات والاجتماع. وفي الوقت نفسه شعر أيديولوجيو الطبقات العليا أنفسهم مجبرين على تعزيز جهود الشرطة في الحفاظ على الأمن وتوجيه «السلاح الديني» ضد الثوريين. كان من بين الآثار الأدبية لرد الفعل العقلي هذا عبء مالتوس الشديد التبجح بقانون السكان: كان سبب هذا عمل غوردوين الآنف الذكر عن «العدل السياسي فقد عزى غوردوين كل مآسي الإنسان إلى عمل الحكومات والمؤسسات الاجتماعية، فيما حاول مالتوس توضيح أن هذه المآسي لم تسببها الحكومات أو المؤسسات بل قانون الطبيعة الصارم الذي ينمو به السكان دائماً بشكل أسرع من وسائل الرزق.

وعلى الرغم من أنه كان للثورة الصناعية البريطانية ارتدادات ضارية لحالة الطبقة العاملة، إلا أن هذا يعني أيضاً تزايد هائل في قوى الدولة الإنتاجية. كان هذا واضح

إلى حد كبير بالنسبة لكل الباحثين. فقد سمح للعديد فرصة الإعلان بأن آلام الطبقة العاملة كانت فقط مؤقتة وأن كل شيء بشكل عام كان يتم على نحو رائع إلا أن هذه النظرة المتفائلة لم تكن لدى كل إنسان كانت هناك طائفة لم تستطع ملاحظة آلام الآخرين بهدوء مهيب. أبدع أكثر هؤلاء شجاعة وتفكراً الأدب الاشتراكي البريطاني في النصف الأول من القرن الماضي

ففي عام ١٨٠٥ نشر دكتور تشارلز هال (١٧٤٥-١٨٢٥) نتائج بحثه في مسألة كيفية تأثير «الحضارة» في حالة الطبقة العاملة؛ مع العلم بأنه أخذ بعين الاعتبار، على وجه الدقة، نمو قوى الإنتاج في الدول المتحضرة. برهن هال على أن الشعوب غدت فقيرة أكثر بسبب «الحضارة «لهذا فإن تزايد ثروة أو سلطة البعض هي سبب ازدياد فقر وخضوع البعض الآخر

إن هذا الافتراض هو في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ النظرية طالما أنه يبرهن كيف أدركت الاشتراكية البريطانية المتمثلة في شخص تشارلز هال بوضوح تعارض اهتمامات الطبقات «الغنية» و«الفقيرة لا بد من التنويه إلى أن هال قصد بطبقة «الفقراء تلك الطبقة من الشعب التي تعيش من بيع «نتاجها أي طبقة البروليتاريين، بينما قصد بطبقة «الأغنياء الرأسماليين وأصحاب الأراضي، الذين تقوم رفاهيتهم على الاستغلال الاقتصادي «للفقراء

وبما أن «الأغنياء يعيشون من الاستغلال الاقتصادي «للفقراء»، فإن اهتمامات هاتين الطبقتين هي تماماً متعارضة. فقد عنون هال في كتابه المقطع الخامس عشر: «**الاهتمامات المتباينة للفقراء والأغنياء**». فلب مناقشة كاتبنا هو ما يلي:

يجب اعتبار كل غني مشترياً للعمل وكل فقير بائعاً إياه. فما يهم الغني هو استخراج ما أمكن من العمل الذي اشتراه من الفقير ودفع أقل مبلغ ممكن له. بعبارة أخرى، يبغي الغني الحصول على جزء كبير على قدر المستطاع من نتاج عمل العامل؛ ومن جهة ثانية، يحاول العامل الحصول على أكبر جزء ممكن من هذا النتاج؛ ومن هنا ينشب صراع مشترك بينهما إلا أنه صراع غير متكافىء فيضطر العمال عادة إلى الاستسلام لتجردهم من وسائل العيش، كما تخضع الحامية المفتقرة إلى المؤن للعدو وعلاوة على

ذلك، فإن القوة العسكرية غالباً ما توجه ضرباتها، بينما في العديد من الدول فقط القانون هو الذي يحرم على الأسياد التعاضد بهدف تخفيض الأجور

يقارن هال وضع العامل الزراعي مع وضع ثور الفلاح أو حصانه. فإن كان هناك أي اختلاف، فليس في صالح العامل، لأن السيد لا يتكبد أي خسارة في موت عامله، بينما يتكبد خسارة في موت ثوره أو حصانه* يظهر الأسياد في الصراع مع العمال تصميماً شديداً في الدفاع عن مصالحهم الاقتصادية. أما العمال فعلى العكس ليسوا مصممين كأسيادهم في النضال ضدهم لأن الفقر جردهم من قوى المقاومة الاقتصادية والأخلاقية** أضف إلى ذلك أن القانون يؤيد الأسياد ويعاقب بشدة كل خرق بحقوق الملكية*** من هذا المنطلق يبثق سؤال وهو كم يبلغ ذلك الجزء من الدخل القومي السنوي الذي تتلقاه الطبقة العاملة إذا ما أخذناه ككل؟ يتضح لهال أن هذه الطبقة تحصل فقط على ثمن قيمة إنتاج عملها، بينما يذهب سبع أثمان قيمة إنتاجها إلى « الأسياد

طبعاً، لا يمكن تقبل هذا الاستنتاج كاستنتاج صحيح يستخف هال بمقدار الدخل القومي الذي يتقاضاه العمال. لكن القارىء سيفهم أنه ما من حاجة الآن لفضح خطأ كاتبنا إلا أنه يجب التنويه إلى أنه على الرغم من الخطأ الرياضي، فإنه استوعب بشكل جيد الأساس الاقتصادي لاستغلال الرأسمالي للعمل المأجور

ويؤدي الفقر إلى ارتكاب جريمة. اعتقد هال بأن كل، أو تقريباً كل ما يسمى بالفساد المتأصل والنزعة للشر بأنها نتيجة نظام الحضارة؛ وبخاصة خاصتها البارزة، أي عدم التكافؤ في توزيع الملكية »**** فالحضارة تفسد الفقراء بسبب حرمانهم المادي، أما «أسيادهم» فيكتسبون الرذائل المألوفة لدى الأغنياء، وعلى رأسها، النزوع لقمع المخلوقات الأخرى، التي تعتبر أسوأ الرذائل كلها هذا هو سبب استفادة الأخلاق الاجتماعية كثيراً من إلغاء عدم تكافؤ الملكية. لكن هل يمكن إلغاؤه؟ يعتقد

---

* Ibid., p. 38.

** Ibid., pp. 38, 39

*** Ibid. p. 47 It should be pointed out that British law then treased aslike as a criminal affence.

**** Ibid., p. 76.

هال أنه من الممكن. فهو يذكر ثلاثة أمثلة من التاريخ عندما كان التكافؤ في توزيع الملكية موطداً؛ المثال الأول عن اليهود، الثاني في سبارطا والثالث في ظل حكومة اليسوعيين في باراغوبي «في كل هذه الحالات، وعلى حد علمي، كانت كلها على درجة كبيرة من النجاح»*

وفي تطرقه لمسألة الإجراءات التي يمكن اتخاذها لإلغاء عدم التكافؤ في الملكية، ينصح هال بإلحاح باتخاذ الحذر الشديد فهو يقول أنه من الضروري أن يكون الإصلاح على أيدي الأشخاص النزيهين والهادئين. مثل هؤلاء لا يمكن العثور عليهم بين المقموعين الذين سيكونون حتماً ملحاحين بشدة بل علينا مناشدة القامعين؛ إذ أنه عندما تكون المسألة ليست موضع اهتمامنا الشخصي بل موضع اهتمام الآخرين، فقلما نكون متسرعين وعنيفين في طلبنا العدل، لا يهم مدى تقييمنا له. يقول هال: «لذلك كان من الأفضل أن ينشأ إصلاح ما يشكي منه الفقراء من الأغنياء أنفسهم»**. بعبارة أخرى، تتطلب الاهتمامات بالسلام الاجتماعي إلغاء عدم التكافؤ في توزيع الملكية من قبَل هؤلاء الذين لهم مصلحة فيه. ليس هذا مقتصر فقط على هال؛ ففي الجوهر، أيدت الأكثرية الساحقة من الاشتراكيين في هذه الفترة - ليس فقط في بريطانية بل أيضاً في القارة الأوروبية - نفس وجهة النظر فيما يتعلق بهذه المسألة. فمن هذه الجهة، كان روبرت أوين، أعظم الاشتراكيين الطوباويين البريطانيين، قريباً جداً من هال

- ٢ -

كان أوين في بداية عام ١٨٠٠ مديراً لمصنع قطن كبير في نيولانارك، في اسكوتلندا كان «الفقراء المستخدمين في المصنع يعملون كثيراً ويتقاضون القليل؛ وكانوا يشربون حتى الثمالة، وغالباً ما قبض عليهم وهم يسرقون بشكل عام كانوا على مستوى منخفض كثيراً من التطور العقلي والأخلاقي وعندما أصبح مديراً للمصنع، هرع أوين إلى تحسين أوضاع عماله المادية. فقد خفض ساعات العمل إلى عشر ساعات ونصف؛ وعند توقف المصنع لبضعة أشهر لنقص المواد الخام، لم يحرم «الفقراء في

---

* Ibid., p. 82.

** Ibid., p. 49.

الشوارع كما يحصل عادة وكما يزال يحصل خلال « التعطل والأزمات، بل ظل يدفع لهم أجورهم كاملة. بالإضافة إلى أنه أظهر اهتماماً كبيراً لتنشئة وتربية الأطفال كما كان أول من أنشأ روضات الأطفال في بريطانيا وكانت ثمار جهوده من كل ناحية ممتازة فقد تحسن المسوى الأخلاقي عند العمال بشكل ملحوظ، حيث اسيقظ فيهم الشعور بالكرامة الإنسانية. وفي الوقت نفسه اردادت أرباح عملهم إلى حد كبير كل هذه العوامل مجتمعة حولت نيولارانك إلى مكان جذّاب للغاية لكل هؤلاء الذين بطيبة قلبهم لم يبخلوا بالقطيع عدما لم تكن الذئاب جائعة اكتسب أوين صيتاً واسعاً كمحسن. فحتى الأشخاص ذوي المراتب العليا الذين زاروا نيولارانك تأثروا بمنظر « الفقراء الحسن. على أية حال، كان أوين نفسه بلا ريب سعيداً بما كان قد حققه في نيولارانك وقال بعدل أنه على الرغم من أن عماله على حال حسن، إلا أنهم ما يرالون عبيداً له. هكذا فإن المحسن الذي كان قد بدد أكثر الرجعيين قسوة بموقفه الخيري تجاه العمال تحول شيئاً فشيئاً إلى مصلح اجتماعي مروعاً عقول كل الناس « المحترمين » في المملكة المتحدة « بتطرفه

كان أوين، كهال، مذهولاً بالوضع المتناقض ذلك أن نمو القوى المنتجة في بريطانية أدى إلى إفقار العديد من الناس الذين استخدموها قال: « إن العالم اليوم مشبع بالثروة بوسائل لا تنضب ما تزال تعمل على زيادتها إلا أنه ما يرال زاخراً بالبؤس! هذا هو الوضع الحالي في هذه اللحظة في المجتمع الإنساني ». ويتابع قائلاً بأن الوسائل التي من شأنها أن تعطي الثروة والتنوير والقناعة للناس هناك موجودة، إلا أن الشعب العظيم عاش في أعماق الفقر بحاجة إلى الاكتفاء الغذائي لم يكن من الممكن إبقاء الأمور على هذه الحال، وكان لا بد من التغير نحو الأفضل. وسيكون التغيير سهلاً للغاية فالعالم يعرف ويسعر بوجود الشر سيظر إلى النظام الجديد للأمور المطروحة، يقرّها، يقوم بالتغيير وسيكون كل شيء على أتمه

لكن لضمان أن العالم يقر بهذا الإصلاح المقترح من الضروري أولاً توضيح ما هو الإنسان بالطبيعة وما فعلت به الظروف المحيطة به وما يمكن أن يصبح في ظل ظروف جديدة موافقة لمقتضيات العقل. برأي أوين، يجب أن يولد عقل المرء من جديد قبل أن يكون حكيماً وسعيداً ومن أجل تحقيق ولادة جديدة للعقل الإنساني، كتب أوين كتابه المشهور **مقالات** Essays حول تشكل الشخصية الإنسانية

كان أوين، كفودوين، مقتنعاً تماماً بأن ما يقرر شخصية الإنسان هو ظروف بيئته الاجتماعية بغض النظر عن إرادته. يستقي الإنسان رؤاه وعاداته من بيئته، وهذان العامـلان يحددان سلوكه لذلك كان يمكن لسكان أية دولة، أو العالم بسكل عام، إنشاء أي نوع من الشخصية، بالإجراءات المناسبة، من الأسوأ إلى الأحسن. إن الوسائل الضرورية لذلك هي تحت سيطرة الحكومة. يمكن للحكومة أن تسلك أية طريقة تمكن فيها الناس العيش دون معرفة الفقر والجريمة والعقاب، إذ أن هذه ليست إلا نتائج التربية والحكومة السيئتين. فيما أن الحكومة تهدف إلى إسعاد الحاكم والمحكوم، فعلى أولئك الذين يتمتعون بالسلطة السياسية الانطلاق فوراً لإصلاح النظام الاجتماعي*

فيجب أن تكون الخطوة الأولى باتجاه هذا الإصلاح الإعلان بأنه لن تنترع الملكية من أيدي أي شخص من الجيل الحاضر ويجب أن يلي ذلك إعلان حرية الوعي، وإبطال المؤسسات ذات التأثير الضار بأخلاق الشعب، وإعادة النظر في قانون الفقراء، وأخيراً والأهم من ذلك اتخاذ إجراءات لتربية وتنوير الشعب.

ولحكم أية دولة على نحو جيد ينبغي عليها توجيه اهتمامها الرئيسي إلى تشكيل الشخصية؛ وأحسن دولة في حكمها هي تلك التي تمتلك أفضل منهج قومي للتربية يقول أوين بأن مسهج التربية يجب أن يكون متماثلاً في جميع أنحاء الدولة.

فتقريباً كل نشاط أوين الأدبي والمثير اللاحق تضاءل لتطوير الرؤى المتقدم ذكرها أكثر وللدفاع بحماس عنها أمام الرأي العام. ذلك أنه بتقيده بالمبدأ الذي مؤداه أن شخصية المرء تتحدد بتأثير الظروف المحيطة به، طرح أوين سؤال مدى كون ظروف العمال البريطانيين منذ طفولتهم مرضية. وبمعرفته التامة لظروف حياة العمال، حتى من مجرد ملاحظاته ليبولانارك، استطاع أوين الإجابة على هذا السؤال فقط بقوله أن هذه الظروف كانت على الأكثر غير مرضية. فبحسب رأيه، أدى انتشار المصانع في البلد إلى إفساد شخصية السكان وهذه الشخصية الفاسدة هي سبب بؤسهم. كان هذا الفساد الأخلاقي مؤسفاً للغاية، وكان من الممكن كبحه فقط عن طريق التدخل والتوجيه الشرعيـيں. ولم يكن مں الممكن التخلص مں هذا كيفما اتفق فإذا كان وضع العمال

* Ibid., p. 149.

أسوأ مما كان عليه في السابق، فإنه مع مضي الزمن سيزداد سوءاً أكثر فقد وصل تصدير البضائع المصنعة إلى أقصى ارتفاع؛ والآن سيتضاءل بتنافس الدول الأخرى، وسيكون لهذا بدوره تأثير خطر ومفزع على حالة الطبقة العاملة.

طالب أوين باتخاذ البرلمان لقرار بشأن المصانع وذلك لتخفيض ساعات العمل في المؤسسات الصناعية إلى العشر ساعات ونصف وأن يمنع هذا المرسوم عمل الأولاد تحت السن العاشرة، وأيضاً منع الأولاد الأميين الذين يتجاوزون هذه السن، كان هذا طلب خاص للتشريع الصناعي. قدم أوين هذا الطلب «تحت اسم ملايين الفقراء المهملين» وأخيراً، استجيب لهذا الطلب بشكل مختصر كثيراً، عن طريق مرسوم برلماني صدر عام ١٨١٩ لكن للأسف حتى هذا المرسوم الذي قلل من قيمة طلب أوين، بقي مجرد حبر على ورق، ذلك أن البرلمان لم يتخذ أية خطوة مهما كانت لوضعه قيد التنفيذ وبالتالي فقد أدلى مفتش المصانع أن «الشبان والأولاد كانوا يعملون قبل صدور المرسوم عام ١٨٣٣ طوال الليل أو طوال النهار أو كما يريدون

لم يقف أوين نفسه عند طلب تشريع صناعي بل حاول ضمان إعادة النظر في قانون الفقراء لقد تمنى لو أنه أقام قرى خاصة للعاطلين عن العمل يستطيعون القيام فيها بالأعمال الزراعية والصناعية. أطلق أوين على هذه القرى التي علق عليها آماله العظيمة «قرى الوحدة والتعاون المشترك». اعتقد بأن هذه القرى ستكون وسيلة لاتخاذ إجراءات جادة من أجل تثقيف الطبقة العاملة بشكل صحيح وغرس في ذهنهم رؤية منطقية للحياة. وباعتقاده بأن هذه «القرى» يمكن أن تزدهر بسهولة، كان يراها كخطوة أولى في طريق نظام اجتماعي لا يوجد فيه «غني» ولا «فقير»، لا «عبد و«لا سيد لم يكن اقتراحه «يجعل الفقراء مواطنين» من قبيل المصادفة. كان هذا ضرورياً له لأنه في خطته الأولى اقترح أن يكون منهج التربية متماثلاً في كل أنحاء الدولة، كما ذكرت آنفاً عندما عرضت مضمون كتابه **المقالات** Essays. وفي عام ١٨١٧ صاغ أوين تقييماً مفصلاً للنفقات التي يمكن صرفها في بناء «قرى الوحدة والتعاون المشترك وليس جدير بالقول الآن أن الحكومة لم تكن تنوي دفع المال المطلوب لهذه المغامرة وفيما بعد، عام ١٨٣٤ تغير قانون الفقراء لكن ليس أبداً بالطريقة التي اقترحها المصلح فبدلاً من «قرى الوحدة والتعاون المشترك»، كان الفقراء المحرومون يعملون في معامل هي أشبه ما تكون بسجون

وبإخفاق محاولاته لإزاحة « الحكام » والقيام بإصلاح اجتماعي، وعلى الرغم من أنه لم يفقد إيمانه بإرادته القوية، شعر أوين بنفسه مجبراً على المحاولة للقيام بمهمة حمل أفكاره إلى الإثمار بمصادره الخاصة وبمساعدة الآخرين. فبدأ بإنشاء مستعمرات شيوعية في المملكة المتحدة وأمريكا الشمالية. هذه المحاولات لوضع الهدف الشيوعي قيد التنفيذ ضمن الحدود الضيقة للمستوطنة برهنت على فشلها وتقريباً حطمت أوين. كان هناك عدة أسباب لهذا الفشل. تمثل أهم هذه الأسباب في قول أوين نفسه بأن نجاح مثل هذه الصفقات يقتضي امتلاك المساهمين فيها نزعات أخلاقية معينة كانت مألوفة بينهم تماماً في وقت كانت فيه البيئة الاجتماعية قد شوهت بشدة الشخصية الإنسانية. لذلك فقد ظهر بأن الجماعات الشيوعية كانت ضرورية لتثقيف الشعب ثقافة جيدة؛ ومن جهة ثانية، كانت هذه الثقافة خطوة ضرورية وتمهيدية لنجاح الجماعات الشيوعية، هذا تناقض تحطمت بسببه العديد من الخطط الجيدة خلال القرن الماضي؛ إلا أن هذا التناقض يمكن حله بواسطة العملية التاريخية لتطور المجتمع بأكمله: أي عملية التكيف التدريجي لشخصية الإنسان مع ظروف وجوده المتشكلة حديثاً وبشكل تدريجي. لكن الاشتراكية الطوباوية لم تأخذ بعين الاعتبار كثيراً تقدم التطور التاريخي. كان أوين يحب القول بأنه يمكن للنظام الاجتماعي أن يقوم فجأة « كظهور اللص في الليل ».

– ٣ –

في اجتماع عام، في عام ١٨١٧، نقل أوين هذه الملاحظات إلى جمهوره قائلاً: « أصدقائي، أقول لكم أنكم حتى اليوم حُرمتم من معرفة ما هي السعادة بحق، وذلك فقط نتيجة للأخطاء الجسيمة التي رافقت المفاهيم الأساسية لكل دين تم تبليغه للناس حتى اليوم. وبالتالي فقد جعلت الإنسان أكثر الكائنات في الوجود تقلباً وبؤساً كما غدى بهذه الأخطاء حيواناً ضعيفاً معتوهاً، ومتعصباً تعصباً شديداً، ومنافقاً تعيساً »*
مثل هذه الكلمات لم يسبق لها مثيل في بريطانية وكانت كافية لإثارة سخط كل الأناس « المحترمين » ضد أوين. وهو نفسه لاحظ بأن هؤلاء « الناس المحترمين » بدؤوا يعبسون في وجهه ناظرين إليه كمجدّف. إلا أن هذا لم يقلل في شيء من صراحته

* The Life..., I A, p. 115.

وإيمانه بإرادة السلطة القوية. ففي تشرين الأول من عام ١٨٣٠ ألقى محاضرتين عن «الـدين الحقيقي هاتان المحاضرتان تعطيان فكرة غامضة عن الخصائص المميزة للمذهب الديني الحقيقي لكن على الرغم من ذلك فهما دليل واضح على ازدراء أوين الشديد لكل «الأديان الموجودة حتى اليوم». فقد صرح في محاضرته الأولى بأن هذه الأديان هي المصدر الوحيد للتفكك والكراهية المشتركة والجريمة التي جعلت الحياة البشرية مظلمة. وفي محاضرته الثانية قال بأن هذه الأديان حولت العالم إلى بيمارستان كبير وبرهن على أنه من الضرورة الملحة اتخاذ إجراءات لمحاربتها مرة أخرى كان هذا أكثر من كافٍ لإثارة غضب كل الفتيان «المحترمين» في المملكة المتحدة يبدو أنه كان لا بد لأوين من أن يفهم أنه ولا واحد من هؤلاء الفتيان سيوافق على اتخاذ إجراءات ضد الأديان. لكن كان هذا تماماً ما لم يرد فهمه.

قال في محاضرته الثانية أن هؤلاء الذين أدركوا الحقيقة كانوا في قرارة نفسهم يميلون إلى مساعدة الحكومة على وضعها قيد التنفيذ ثم دعى جمهوره للطلب من الملك وكلا البرلمانيين لمحاربة الأديان. سلم مشروع الطلب بأن كل ما كان الملك يتمناه هو سعادة رعيته، وأن سعادتهم تتم فقط بإحلال محل الدين الحالي الغير طبيعي التي، للأسف، يستمرون في تعلمه، دين الحقيقة والطبيعة. وأخيراً استطاع هذا الدين دون تشكيل أي خطر على المجتمع، لكن فقط ببعض العقبات ولهذا فعلى الملك استعمال مركزه المرموق لجعل وزرائه يتفحصون دور الدين بالنظر لتشكل الشخصية الإنسانية لقد صيغ الطلبان للبرلمانين بنفس الروح صَدَّق الجمهور على مشروع مطالب أوين وغني عن البيان أن هذين الطلبين لم يجلبا أية قيمة لقضية أوين. إن المفاهيم الدينية المستندة على قاعدة اجتماعية معينة تعاقب هذه القاعدة فمن يهاجم الدين يهر قاعدته الاجتماعية. لذلك لا يميل حراس النظام إلى التسامح فيما يتعلق بالمعتقدات، الدينية حتى أنهم غير مبالين كثيراً لمحاربة الدين. هذا ما لاحظه أوين. هذا يعني إنه كان عاجزاً عن استنباط استنتاجات عملية مبثقة من مذهبه الخاص فيما يعلق بتشكل الشخصية البشرية.

فإذا كانت شخصية كل إنسان محددة بظروف تربيته، فمن الواضح أن تتحدد شخصية كل طبقة اجتماعية بوضعها في المجتمع إن الطبقة التي تعيش على اسغلال

الطبقات الأخرى ستكون دائماً على أهبة الاستعداد للدفاع عن القهر الاجتماعي وليس للثورة عليه. فبقدر ما تمنى أوين قيادة الأرستقراطية والبورجوازية إلى الإصلاحات التي يمكن أن تضع نهاية لتقسم المجتمع إلى طبقات، ظهر دون علم مضاداً للتناقض نفسه الذي عارض فلسفة القرن الثامن عشر المادية. هذه الفلسفة قالت بأن الإنسان بكل آرائه وعاداته هو وليد البيئة الاجتماعية. وفي الوقت نفسه لم تتورع عن التكرير بأنه البيئة الاجتماعية بكل خواصها محددة برأي الناس قال الماديون وكل متنوري القرن الثامن عشر: «C'est L'opinion qui gouverne le monde». ومن هنا كانت طلباتهم للطغاة المتنورين تقريباً، إذ أنهم كانوا يؤمنون بشدة بقوة « الرأي كان روبرت أوين مؤمناً قوياً « بالرأي وبوصفه مناصراً لماديي القرن الثامن عشر، كرر أوين بالحرف الواحد ما قالوه بأن « الآراء هي التي تحكم العالم فحاول حاذياً حذوهم تنوير « الحكماء أما فيما يتعلق بالطبقة العاملة فقد كان مرشَداً بشكل واضح ولمدة طويلة بالانطباعات التي تشربها في نيو لانارك. فقد حاول بكل قوته مساعدة « الطبقة العاملة الفقيرة إلا أنه لم يكن يؤمن بعملهم المستقل. لذلك فقد نصحهم باتباع فقط مسهج واحد، وذلك أن لا يدخلوا في صراع مع الأغنياء، بل أن يوجهوا أنفسهم توجيهاً لا يجعل الأغنياء في خوف للمبادرة في اتجاه الإصلاح الاجتماعي. ففي نيسان عام ١٨١٩، نشر في الصحف مقالاً بعنوان « خطاباً للطبقات العاملة An Address to the Working Classes وفي معرض تأسفه لكون الطبقات العاملة مفعمة بالغضب لوضعهم، كرر بأن البيئة الاجتماعية هي التي تحدد شخصية الإنسان وبتذكرهم ذلك، فهو يرى بأنه لا ينبغي للعمال لوم « الأغنياء لموقفهم من « الفقراء فكل ما سيفعله الأغنياء هو المحافظة على وضعهم الاجتماعي الموسر، وعلى العمال احترام هذه الرغبة والأكثر من ذلك هو أنه إذا كسبت الطبقة الثرية ثروة أكبر، فلا يجوز للعمال معارضتهم. من الضروري أن لا يشغل الإنسان نفسه بالماضي بل بالمستقبل، أي أن يركز كل انتباهه على الإصلاح الاجتماعي قد يسأل القارىء عن العنصر الجديد الذي يمكن جلبه عن طريق الإصلاح الذي لم يحفظ فقط الثروات بل أغفلت الأثرياء أكثر إلا أن الفكرة هي أنه حسب رأي أوين فإن القوى الإنتاجية الهائلة اليوم في متناول البشرية ستعوض العمال لكل تنازلاتهم، فقط إذا اسعملت هذه القوى الإنتاجية طريقة مخططة. لم يصر أوين، كما فعل رودبيرتس فيما بعد، على وجوب استلام العمال نتاج عملهم بأكمله، بل يصر على

أن لا يكون نصيبهم من الإنتاج قليلاً جداً وكما نلاحظ، فقد انتهت شيوعته إلى عدم تكافؤ اجتماعي؛ إلا أن هذا التكافؤ الاجتماعي يجب أن يكون في انضباط اجتماعي ولا ينبغي أن يتجاوز الحدود التي يضعها المجتمع كان أوين على قناعة تامة بأن للأغنياء وللفقراء، للحاكمين والمحكومين اهتمام واحد* وظل على نهاية حياته مؤيداً مخلصاً للسلام الاجتماعي

كل صراع طبقي هو صراع سياسي. فمن كان مضاداً لصراع الطبقات فلن يعلق أية أهمية على أعمالها السياسية. ليس من المدهش أن يكون أوين معارضاً للإصلاح البرلماني. وبشكل عام فقد وجد أن الحقوق الانتخابية «لم تكن مستحبة»** حتى الوقت الذي تلقى فيه الناس ثقافة مؤاتية. لم يشيد بطموحات عصره الديموقراطية والجمهورية. فقد اعتقد بأنه إذا توقف الجمهوريون والديموقراطيون عن تهديد الحكومات فلن يكون هناك أي احتمال لأي تغير مفيد في حكومة العالم***

لم يكن أوين مناصراً للحركة الوثيقة يدافع عن حقوق العمال السياسية كاملة. لكن طالما أن الطبقات العليا لم تظهر بوضوح أدنى رغبة في تأييد خططه من أجل الإصلاح الاجتماعي، كان عليه في الآخر إن شاء أم أبى أن يعلق آماله على حركة العمال. ففي أوائل الثلاثينات عندما اتسعت هذه الحركة وأصبحت تشكل خطراً، حاول أوين استعمال القوة المتصاعدة للبروليتاريين لتحقيق أفكاره المعززة. وفي أيلول عام ١٨٣٢ شكل «سوق تبادل البضائع العادل»**** ، كما كان يسميه، في لندن؛ وفي الوقت نفسه دخل في علاقات وثيقة مع النقابات. إلا أنه هنا أيضاً لم تكن النتائج الفعلية بمستوى توقعاته.

يعنى التبادل المصنف تبادل البضائع حسب الحد الأقصى للعمل المصروف في إنتاجها فإذا لم يتوافق الإنتاج المعين مع المتطلب الاجتماعي، فإن أحداً لن يشتريه

---

* The Life..., I A, pp. 229–30.

** [The last two words are in English in the original].

*** The Life..., I A, Introduction, III.

**** [The words in inverted commas are in English in the original].

وسيذهب العمل المبذول في إنتاجه هباء فلكي تكون المنتجات دائما قابلة للتبادل بالتناسب مع أجرة العمل المتجسدة في كل مسوج، بعبارة أخرى لكي لا يعمل قانون القيمة من خلال تقلب الأسعار الدائم، كان من الضروري وجود سظيم مخطط للإنتاج يجب أن يكون الإنتاج منظماً، ذلك أن يكون عمل كل مسج موجهاً بشكل واع لسد حاجات اجتماعية معينة فطوال عدم وجود أي سظيم، فإن تقلب الأسعار هو أمر حتمي، وهذا يعي أن «التبادل العادل هو الآخر مسحيل. لكن عندما يكون هذا الإنتاج المسبو التخطيط متقلباً، فما من ضرورة «للتبادل العادل لأن المنتوجات لن يتم تبادلها بأخرى؛ بل سوزع بين صانعيها بسبب يحددها المجتمع كانت «أسواق التباذل العادلة دليلاً على أن أوين وتلامذته، على الرغم من كل اهتمامهم بالمسائل الاقتصادية، لم يفهموا الفرق بين إنتاج السلع (الغير منظم) من جهة، والإنتاج الشيوعي (المنظم) من جهة ثانية. ففي تميزه للنقابات، تأمل أوين أن تساعده هذه النقابات بسكل سريع لإقامة سلسلة كاملة من الجمعيات التعاونية في كل أنحاء القطر، تكون أساس النظام الاجتماعي الحديث. وبالتوافق مع اقتناعه الثابت، كان لا بد للثورة الاجتماعية من أن تتم دون أي صراع من أي نوع وفي نضاله من أجل ذلك، تمنى أوين أن يحول أداة الصراع الطبقي - التي كانت النقابات دائماً تملكها - إلى أداة الإصلاح الاجتماعي السلمي كانت هذه الخطة طوباوية تماماً وسرعان ما أدرك أوين أنه هو والنقابات كانوا يسلكون طرقاً مختلفة: إذ أن نفس النقابات التي كانت أكثر تعاطفاً مع فكرة الجمعية التعاونية كانت عندئذ تتأهب بطاقة خاصة لإضراب عام، الذي لم يكن في أي زمان وفي أي مكان ممكناً دون الخرق بالسلام الاجتماعي

لاقى مسلك أوين وتلامذته في نطاق مجتمعات المستهلكين نجاحاً فعلياً فائقاً لم يكن أوين نفسه متحمساً لهذه المجتمعات التي كان ينظر إليها على أنها قريبة جداً من «الشركات التجارية

لقد حددت نشاط أوين بشكل مفصل لأنه يعكس بشكل حيوي الجوانب القوية والضعيفة للاشتراكية الطوباوية. وبقيامي بذلك. أصبحت الآن قادراً على تحديد نفسي على إشارات موجزة لتلك التي أوردتها في عرضي المفصل.

يعتقد بعض الباحثين أن تأثير أوين لم يعود بأية فائدة على حركة العمل البريطانية. هذا خطأ كبير وغريب ولا يغتفر أيقظ أوين، المروج لأفكاره الذي لا

يكل ولا يمل، أفكار الطبقة العاملة، واضعاً أمامها المشاكل الأساسية والأكثر أهمية للتركيب الاجتماعي ومروداً إياها بكثير من الحقائق من أجل الحل الصحيح لهذه المشاكل، على الأقل نظرياً فإذا كان ساطه الفعلي بشكل عام طوباوي المظهر، لا بد من الاعتراف أنه هنا أيضاً ألقى في بعض الأحيان دروسه العصرية المفيدة للغاية. كان الرائد الحقيقي للحركة التعاونية البريطانية. لم يكن هناك على الإطلاق أي شيء طوباوي عن مطلبه للتشريع الصاعي ولم يكن هناك أي شيء طوباوي في اقتراحاته بضرورة القيام على الأقل بالتعليم الابتدائي للأطفال والشبان الذين يعملون في المصانع فبإدارة ظهره للسياسة وبإدانته للصراع الطبقي، كان بالطبع مخطئاً كثيراً إلا أنه من الملاحظ أن العمال الذين جذبتهم مهمته كانوا قادرين على تصحيح أخطاءه فباستيعابهم لأفكار أوين التعاونية، وإلى حد ما، الشيوعية، كان للعمال في الوقت ذاته دوراً فعالاً في الحركة السياسية للبروليتاريين البريطانيين في ذلك الوقت. ومن أكثر العمال موهبة: لوفيت وهيثيرينغتون وواتسون وغيرهم

ويجب الإضافة إلى كل ذلك أنه في تأييده الجريء «للدين الحقيقي» والعلاقات العقلية بين الأجناس، كان لأوين تأثيره على تطور وعي العمال ليس في الميدان الاجتماعي وحسب.

لم يكن هذا التأثير المباشر واضحاً في بريطانية العظيمة وإيرلندا وحسب بل أيضاً في الولايات المتحدة الأمريكية.

- ٤

يؤكد بروفسور فوكسويل في جامعة كامبريدج، العدو المتحمس للاشتراكية، أن ريكاردو وليس أوين هو الذي أعطى الاشتراكية البريطانية سلاحها الديني الحقيقي. ليست هذه هي الحال. صحيح فقد نوّه إنغلز لتوه أنه بما أن نظريات الاشتراكية المعاصرة انبثقت عن الاقتصاد السياسي البورجوازي، فتقريباً كلها استندت إلى نظرية ريكاردو المتعلقة بالقيمة. كان هناك سبب جيد وكاف لذلك. لا شك في أنه على الأقل، العديد من الاشتراكيين البريطانيين الذين اعتمدت أفكارهم على نظريه ريكاردو للقيمة كانوا تلامذة أوين تحولوا إلى الاقتصاد السياسي البورجوازي بالضبط لأنهم باستعمال استنتاجاته أرادوا الذهاب إلى الأبعد من ذلك في الاتجاه الذي سلكه

أستاذهم. سنرى أن هؤلاء الذين سيكون من الخطأ بشكل واضح تسميتهم بالأونيين، أنهم مرتبطين فكرياً بالعَدمي الشيوعي غودوين. تحولوا إلى ريكاردو فقط ليتمكنوا من خلاله إظهار الاقتصاد السياسي في تناقص مع مبادئهم النظرية الخاصة والأساسية ومن بين تلامذة أوين سأشير في البدء إلى وليم ثومبسون*

ففي مقدمة لعمل كنت قد ذكرته لتوي (راجع الحاشية) يتساءل ثومبسون كيف يمكن لأمة تزخر أكثر من أية أمة أخرى بالمواد الأولية وبالتقنية والمساكن والمواد الغذائية وبمنتجين صاعيين حاذقين أن تظل تتضاءل بالحرمان** هذا هو السؤال نفسه الذي شغل أوين تقريباً منذ بداية القرن التاسع عشر، وصاغه تماماً وبشكل محدد في بعض مؤلفاته المنشورة كما يساءل ثومبسون لماذا تسلب ثمار عمل العمال على نحو غامض منهم دون ارتكابهم أي خطأ نواجه نفس السؤال تقريباً في كل مؤلفات أوين. إلا أن ثومبسون يعترف مثل هذه الأسئلة هي بالضبط «ما يدفعنا للاهتمام بتوزع الملكية. ذلك أنه إذا التقت ثومبسون إلى ريكاردو كما فعل حقيقة واستعار في الواقع الكثير منه - فإن ذلك نتيجة لتأثير أوين السابق عليه. طبعاً في مسائل الاقتصاد السياسي، كان ريكاردو حاذقاً أكثر بكثير من أوين. لكن ثومبسون بحث في مشاكل الاقتصاد السياسي من جهة مختلفة تماماً عن جهة ريكاردو بينما أكد الآخر وبرهن على أن العمل هو المصدر الوحيد لقيمة المنتجات لكنه أذعن تماماً إلى تقبل الحقيقة بأن المجتمع البورجوازي حكم على العمال بالخضوع والعوز من جهة ثانية لم يوافق ثومبسون على هذا الوضع فقد رغب في أن يتوقف نظام توزع البضائع عن مخالفة القانون الأساسي لإنتاجها وبعبارة أخرى، طلب بأن تذهب القيمة الناتجة عن العمل إلى العمال. وفي عرضه لهذا الطلب اتبع ثومبسون خطوات أوين.

وقد قدم جميع الاشتراكيين البريطانيين الآخرين الذي اعتمدوا على مذهب ريكاردو الاقتصادي نفس المطلب في نقدهم للمجتمع البورجوازي. تم نشر عمل ريكاردو الأساسي عام ١٨١٧*** وفي عام ١٨٢١ ظهرت أملية قصيرة مجهولة بشكل

---

* Born in 1785; died in 1833.

** See p. 16 of the German translation.

*** It is called Principles of Political Economy and Taxation.

رسالة مفتوحة للورد جون رسيل تُظهر المجتمع البورجوازي على أنه يقدم على استغلال العمال وتلى هذه الأملية سلسلة من الأعمال الأخرى التي كان لها طريقتها الخاصة المميزة. لا تعود كلها إلى تلامذة روبرت أوين، إذ أن بعضها كان ثمرة يراع أولئك الذين تقريباً يميلون بشدة إلى العدمية. يمكن أن أذكر من تلامذة أوين، وبالإضافة إلى ثومبسون: جون غري وجون بري؛ ومن بين الكتاب الذين كانوا ينزعون إلى العدمية: بيرسي رافيستون وتوماس هودغسكين

كل هؤلاء الكتّاب كانوا إلى أمد طويل مسيين تماماً وعندما كان يتم تذكرهم - ذلك لأن ماركس ذكرهم في مناقشته مع برودون - كان يُشار إلى أعمالهم كالمصدر الذي استقى ماركس منه أفكاره المتعلقة بفائض المنتوج وفائض القيمة. والأكثر من ذلك أن الويبيين أشاروا إلى ماركس كالتابع اللامع لهودغسكين »* ليس هناك شيء من الصحة في ذلك. إلا أننا في أعمال الاشتراكيين البريطانيين، لا نصادفَ فقط نظريتا الاستغلال والعمل برأس المال بل أيضاً تعبيرات «كالمنتوج الفائض»، «القيمة الفائضة» «القيمة الإضافية». على أية حال، ليست المسألة مسألة كلمات بل مسألة مفاهيم علمية. وفيما يتعلق بهؤلاء، فلا بد لكل إنسان مثقف على نحو جيد وغير متحيز من الاعتراف مثلاً بأن هو دغسكين كان بعيداً كل البعد عن ماركس كرودبيرتس. فلم يعد يسمى ماركس بتلميذ رودبيرتس. ومن المتأمل أن لا نعد نسمع أنه يسمى بتلميذ الاشتراكيين البريطانيين في العشرينات على أية حال، يكفي هذا وعلى الرغم من أن ماركس لم يكن «تلميذاً لهودغسكين أوثومبسون أوغري، فإن الحقيقة بأن هؤلاء الاشتراكيين البريطانيين بلغوا وضوحاً في المفاهيم السياسية والاقتصادية نادرة في عصرهم وكما يقول ماركس نفسه خطوا خطوة إلى الأمام لا تقل أهمية بالمقارنة مع ريكاردو، هي حقيقة بالغة الأهمية بالنسبة لتاريخ النظرية الاشتراكية. من هذه الناحية، كانوا أكثر تقدماً من الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين والألمان فلو تعرف ن.غ تشيرنيشيفسكي عليهم، لكان ترجم إحدى أعمالهم بدلاً من عمل جون سوارت ميل.

---

* The History of trade Unionism, London, 1894, p. 147

ب. الاشتراكية الطوباوية الفرنسية

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وبينما كانت الثورة الصناعية جارية في انكلترا، كان هناك صراع يائس في فرنسا بين الطبقة الثالثة والنظام القديم. وباستعمال تعبير معروف، تضمنت الطبقة الثالثة كل الشعب الفرنسي ما عدا «الأثرياء فكان الصراع ضد «الأثرياء صراعاً سياسياً وعندما اختطفت الطبقة الثالثة القوة السياسية من أيدي «الأثرياء طبعاً استعملت الطبقة الثالثة هذه القوة لإبطال كل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي شكلت كلها أساس النظام السياسي القديم. وكانت كل العوامل المتنوعة للسكان المؤلفة الطبقة الثالثة مهتمة بشكل فعلي في المعركة ضد هذه المؤسسات. وبالتالي أجمع كل الكتاب الفرنسيين المتقدمين في القرن الثامن عشر في إدانتهم للنظام السياسي والاجتماعي القديم. لكن هذا لم يكن كل شيء فقد اختلفوا قليلاً في رؤاهم للنظام الاجتماعي الجديد الذي كانوا يرغبونه. وبشكل واضح فإن بعض الآراء المعينة كانت حتمية في المعسكر المتقدم. على أية حال، على الرغم من هذه الآراء، كان هذا المعسكر مُجمعاً في كفاحه لإقامة النظام الاجتماعي الذي نسميه اليوم النظام البورجوازي. كانت قوة هذه المحاولة الإجماعية عظيمة حتى أن الشعب الذي لم يكن متعاطفاً مع الهدف البورجوازي يوافق عليها وهاكم مثال على ذلك.

صرح أبي دو ما يلي المعروف هكذا آنئذ في معرض مناقشته مع الفيزيوقراطيين عن عدائه للملكية الخاصة وعدم التكافؤ الاجتماعي الذي يتمخض عنه. فهو يقول بكلماته الخاصة أنه «لم يستطع التخلص من الفكرة المبهجة للملكية العامة». وبعبارة أخرى، دافع دو ما يلي عن الشيوعية. إلا أن هذا الشيوعي المقتنع اعتقد انه من واجبه الاعتراف بأن فكرة الملكية العامة بدت له غير عملية. فقد كتب: «لم تستطع أية قوة إنسانية الآن المحاولة استعادة التكافؤ دون ارتكاب فوضى أكثر من ذلك الذي رغبت في إيقافه هذه كانت قوة الأشياء وحتى في اعترافه نظرياً بحسنات الشيوعية، على المرء أن يكون مقتنعاً بفكرة الاستعاضة عن النظام القديم ليس بنظام شيوعي بل بنظام بورجوازي

وعندما حملت الثورة النصر إلى النظام البورجوازي، سرعان ما بدأ صراع بين

الفئات المتغايرة الخواص التي تؤلف الطبقة الثالثة. بدأت الطبقة الاجتماعية التي كانت آنئذ جنين البروليتارية الحديثة حرباً ضد «الأغنياء الذين صنفتهم من نفس طبقة الأرستقراطيين. وعلى الرغم من بعد أبرز الممثلين السياسيين لهذه الطبقة، كروبيسبير والقديس جوست، عن تأييد الأفكار الشيوعية، إلا أن الشيوعية تتجلى في الساحة التاريخية في شخص «غراكوس» بابوف، في الفصل الأخير من الدراما الثورية العظيمة. كانت «مؤامرة المتساوين» التي ألفها بابوف وأمثاله نوعاً من المقدمة لذلك الصراع الغير منتهي بعد بين البروليتاريين والبورجوازيين الذي يعتبر إحدى الخواص المميزة لتاريخ فرنسا المحلي في القرن التاسع عشر. في الحقيقة من الأصح وصف «مؤامرة المتساوين» كمقدمة لمقدمة هذا الصراع ففي مجادلات بابوف ورفاقه نلاحظ فقط تلميحات خفيفة وغامضة لفهم الجوهر التاريخي للنظام الاجتماعي الجديد الذي كانوا قد أدانوه بشدة. فقد عرفوا بطرق مختلفة ومتكررة المبدأ الوحيد: «في المجتمع الصحيح، يجب أن لا يكون هناك أغنياء وفقراء» (Dans une véritable société il ne doit y avoir ni riches, ni pauvres).

فطالما كان هناك أغنياء وفقراء في المجتمع الناجم عن الثورة، فلا يمكن اعتبار الثورة منتهية حتى يصبح هذا المجتمع مجتمعاً صحيحاً قد يتوضح مما يلي كم كانت أفكار البابوفيين بعيدة عن تلك الأفكار التي ألفيناها في تفحصنا للاشتراكية الطوباوية البريطانية.

علق الاشتراكيون البريطانيون أهمية تاريخية بالغة على الحقيقة بأنه كان للمجتمع الحديث قوى إنتاجية قوية. فبنظرهم جعلت هذه القوى الإنتاجية لأول مرة ممكناً فعلاً تغيير المجتمع بحيث لن يكون هناك لا أغنياء ولا فقراء وخلافاً لذلك، فقد أجمع بعض البابوفيين على افتراض أن تحقيق أهدافهم الشيوعية سيؤول إلى «تحطيم كل الفنون» بما فيها، بالطبع، الفنون التقنية. يقول بيان «المتساوين» الرسمي: «فلتخرب كل الفنون، إذا كان لا بد من ذلك، بشرط ان تبقى لنا المساواة الحقيقية»* حقاً فإن هذا البيان الرسمي الذي كتبه س. ماريشال لم يفرح الكثير من البابوفيين ولم يُوَزع

* Gracchus Babenf, etc., p. 70.

حتى من قبَلهم. إلا أن بوناروتي نفسه يقول لنا أنه بالدفاع عن خطة الثورة الشيوعية تناقش مع ديبون ودارثيه وليبليتير كما يلي: «وعلاوة على ذلك، فقد قيل لنا أنه لو كان هذا صحيحاً فإن عدم المساواة سَرَّع في تطور الفنون المفيدة بحق، لكان من الواجب توقف ذلك التقدم اليوم، لأن أي تقدم أكثر لن يريد في شيء من السعادة الحقيقية للجميع»* هذا يعني أن البشرية لم تعد بحاجة إلى تطور التكنولوجيا ربما كان ما يزال ماركس وإنغلز يتذكرون هذا النوع من مناقشة البابوفيين عندما كتب في **البيان الشيوعي** The Communist Manifesto بأن الأدب الثوري الذي واكب الحركات البروليتارية الأولى كان أدباً رجعياً لأنه نصح بالتقشف العالمي وإقامة مساواة بدائية.

لم يكن لأعمال اشتراكيي القرن التاسع عشر الفرنسيين هذه الخاصة التقشفية؛ بل على العكس، نجد فيها موقفاً تعاطفياً كبيراً مع التقدم التقني

لعله من الممكن القول بأنه حتى الأحلام الغريبة أو - لنقل الحقيقة - حتى أحلام فورييه المضحكة فيما يتعلق بالحيوانات الأليفة مثل الحيوانات المعادية للأسود وللقروش والفرس النهر التي ستخدم الإنسان في الوقت المناسب وتريحه، لم تكن هذه الأحلام أكثر من إدراك لأهمية وجلال التقدم التقني المستقبلي البالغ لكن بمظهر مثير للغاية. لكن على الرغم من كل ذلك - وهذه النقطة هامة جداً لتاريخ النظرية - فقد ذهب الاشتراكيون الطوباويون الفرنسيون في معظم الحالات أبعد مما فعل زملاؤهم البريطانيون في فهم الطبيعة الحقيقية للنتائج الاشتراكية والاقتصادية المباشرة للتقدم التقني في عصرهم.

- ٢ -

وكما نعلم، فقد اعتقد الاشتراكيون البريطانيون بأن نمو القوى الإنتاجية عَمَّق تقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة «الأغنياء» وطبقة «الفقراء» وفي الوقت نفسه رأوا الخلاف بين هاتين الطبقتين كخلاف بين الموظفين والعمال المأجورين. يستولي الموظفون على الجزء الأكبر من القيمة الناجمة عن عمل العمال. كان هذا واضحاً بالنسبة لتشارلز

* Ibid., pp. 48 and 50.

هال، لكن الكتاب الاشتراكيون الفرنسيون فهموه تدريجياً وحتى هؤلاء الاشتراكيون الفرنسيون الذين أدركوا أن أهم تناقض في المجتمع المعاصر هو ذلك التناقض بين فوائد رأس المال وفوائد العمل المأجور، لم يفهموا هذا بالوضوح ذاته الذي نجده في أعمال ثومبسون وغري وهودغسكين

تابع القديس سايمون* بشكل مباشر العمل الذي أنجزه أيديولوجيو الطبقة الثالثة في القرن الثامن عشر فلم يتكلم عن استغلال الموظفين للعمال، بل فقط عن معاناة الموظفين والعمال معاً من استغلال الطبقة «العاطلة عن العمل التي تتألف بشكل أساسي من الأرستقراطية والبيروقراطية. نظر القديس سايمون إلى الموظفين كممثلين طبيعيين ومدافعين عن اهتمامات العمال. إلا أن تلامذته ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ إذ أنهم حللوا مفهوم «الطبقة العاطلة عن العمل»، ضامين إلى هذه الطبقة ليس فقط أصحاب الأراضي المسغلين (بكسر الغين) «للطبقة العاملة» باستلام أجرة الأرض، بل أيضاً الرأسماليين. إلا أنه يجب التنويه إلى أنهم فهموا من كلمة «الرأسماليين» فقط أولئك الذين يأتي دخلهم من فائدة رأس المال. فقد اعتقدوا بأن ربح الموظفين يتوافق مع أجور العمال** نجد نفس الغموض في الرؤية في أعمال برودهن - وبعده بربع قرن*** ففي آذار عام ١٨٥٠ كتب: «إن اتحاد البورجوازيين والعمال يعني اليوم، كما كان يعني فيما مضى، تحرر الفلاح والتحالف العدائي والهجومي للصناعيين والعمال ضد الرأسماليين والنبلاء كان لويس بلانك**** يرى المسألة على نحو أوضح فهو يرى بأن التعارض الاجتماعي الذي نعالجه اتخذ شكل تعارض بين البورجوازية والشعب. فهو يعني بالبورجوازية «تجمع هؤلاء المواطنين الذين، بامتلاكهم إما أدوات العمل أو رأس المال، يعملون بوسائل خاصة بهم ويعتمدون على الآخرين فقط إلى حد ما ماذا تعني كلمة «فقط هنا؟ وكيف لنا أن نفهم أن فكرة لويس بلانك بأن المواطنين الذين يشكلون بالإجمال العمل البورجوازي بوسائل خاصة بهم؟ هل يفكر هنا فقط بالحرفي الصغير البورجوازي؟ أم هل لنا أن نفهم فكرته بمعنى أن لويس بلانك،

* Born on October 17, 1760, died on May 19, 1825.

** See Le Producteur, Vol. I, p. 245.

*** Born in 1809, died in 1865.

**** Born in 1811; died in 1882.

كالسايمونيين، نظراً إلى ربح الموظفين كأجر على عملهم؟ يُعَرِّف لويس بلانك الشعب كتجمع المواطنين الذين يعتمدون كلية على الآخرين فيما يتعلق بضرورات الحياة الأساسية لأنهم لا يملكون رأس المال »* هذه الفكرة نفسها لا تثير احتجاجاً لكن قد « يعتمد المرء على الآخرين بعدة طرق؛ لذلك لا يتوافق مفهوم لويس بلانك للشعب مع مفهوم العمال المأجورين الأكثر دقة الذي يستعمله الاشتراكيون الطوباويون في أبحاثهم. وفي جميع الأحوال كان لويس بلانك، على العموم، غير مهتم كثيراً بالمفاهيم الاقتصادية. كما أن جين ريبود** وبيير ليروكس*** أعارا هذه المفاهيم اهتماماً أكبر فكلاهما انتسبا سابقاً إلى مدرسة سنت سايمون، إلا أنهما سرعان ما أصبحا غير مقتنعين بمبادئها فقد أكد ريبود بأن الشعب يتألف من طبقتين ذات اهتمامات متعارضة: البروليتاريين والبورجوازيين. فقد سمى البروليتاريين « بالفئة الذين يضعون كل ثروة الأمة؛ والذين ليس لديهم أي شيء غير الأجر اليومي الذي يتلقونه لعملهم». وعَرَّف البورجوازيين « بالفئة التي تمتلك رأس المال وتعيش من فوائده وبتأكده من صحة هذه التعريفات، حاول بيير ليروكس إحصاء عدد البروليتاريين. فقد قَدَّر أن عددهم في فرنسا بلغ المليون. طبعاً هذا الرقم هو رقم كبير ليس هناك في فرنسا هذا العدد من البروليتاريين حتى في الوقت الحاضر أتى هذا التقدير المبالغ فيه كنتيجة لاعتبار لوركس ليس فقط الفلاحين من بين البروليتاريين بل أيضاً متسولي فرنسا الذي وجد أن عددهم يبلغ أربعة ملايين متسول ارتكب ريبود خطأً مماثلاً عندما اعتبر «القرويين من بين البروليتاريين على الرغم من تعريفه لمفهوم «البروليتاريين وفي هذا الصدد تعتبر رؤى ريبود وليروكس قريبة جداً من رؤى ترودڤيكس Trudoviks

سيفهم القارىء لماذا لم تكن آراء الاشتراكيين الفرنسيين الاقتصادية في الفترة الطوباوية متميزة بالوضوح الذي كان سمة مفاهيم الاشتراكيين الطوباويين البريطانيين: كانت السمات المميزة لعلاقات الانتاج الرأسمالية معبرة في بريطانية أكثر من فرنسا

---

* Histoire de dix ans, 1830–1840, 4–ne éd. Vol. I, p. 4, Fatnote.

** Born in 1806; died in 1863.

*** Born in 1797; died in 1871.

لم يمنع الوضوح اشتراكي ذلك الوقت البريطانيين فيما يتعلق بالأمور الاقتصادية من تعزيز الاعتقاد بأن البروليتاريين والبورجوازيين الطبقتين المتعارضين لبعضهما البعض من حيث الاهتمامات الاقتصادية - أمكنهما القيام بإصلاح اجتماعي بإجماع كامل. ميز الاشتراكيون البريطانيون وجود صراع طبقي في المجتمع المعاصر إلا أنهم أدانوه بشدة، وسيربطوه بتحقيق خططهم للإصلاح وهنا لم يختلفوا عن معظم الاشتراكيين الفرنسيين. اختلف سنت سايمون والست سايمونيون. وفوريير والفوريين وكابيت وبرودهن ولويس بلانك بشدة مع بعضهم البعض حول عدة مشكلات، إلا أنهم أجمعوا جميعاً على أن الاصلاح الاجتماعي لا يقتضي الصراع بل التسوية التامة بين الطبقات

سنرى فيما بعد أنه ليس كل الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين رفضوا الصراع الطبقي. على أية حال علينا أن نتذكر في الوقت الحاضر أن معظمهم كانوا معارضين للصراع الطبقي وأن هذا التعارض يوضح لماذا ليس لهم أية صلة بعلم السياسة.

وفي أواسط الثلاثينات عبر ڤيكتور كونسيدران*، أبرز تلميذ لفوريير عن اقتناعه بأن اهتمام الشعب الفرنسي بعلم السياسة قد تضاءل. وعزى ذلك إلى أخطاء السياسيين «النظرية»، إذ أيد السياسيون هذا الصراع المشترك الذي كان، على حد تعبيره «مربحاً لهؤلاء الذين يسلكون طريقه»**، بدلاً من محاولتهم للعثور على الوسائل والطرق للتوفيق بين هذه الاهتمامات

تبدو عواطف أغلبية الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين المسالمة غريبة في بلد لم تثور قبل انفجار الثورةالكبرى وحيث يبدو أنه على الشعب المتقدم اتخاذ تقاليد ثورية بشكل خاص. لكن بتفحص أكثر سيتضح أن تذكر الثورة المعاصرة هو الذي جعل الأيديولوجيين التقدميين مثل كونسيديرانت يبحثون عن إجراءات يمكن أن تضع نهاية للصراع الطبقي. فكانت عواطفهم المسالمة رد فعل نفسي على العواطف الثورية عام ١٧٩٣ فقد فزعت الأغلبية العظمى من الاشتراكيين الطوباويين ألفرنسيين من الفكرة التي مؤداها أن صراع الاهتمامات المشترك قد يصل ثانية إلى الشدة التي

---

* Born in 1808; died in 1893.

** Débâcle de la politique en France, Paris, 1836, p. 16.

وصمت السنة المذكورة وفي كتابه الأول Théorie desquatre mouvements et des destinées socials، الذي تم نشره عام ١٨٠٨ تكلم فوريير بسخط عن «كارثة عام ١٧٩٣ التي جعلت المجتمع المتمدن، كما يقول، قريبة من وضع البربرية. وقبل فورييز وصف سنت سايمون، من وجهة نظره هو، الثورة الفرنسية على أنها أفظع انفجار وأعظم كارثة* هذا الموقف «لكارثة عام ١٧٩٣ ألهم فورييز برؤية سلبية لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، التي كان هو مدين لها للمبادىء الرئيسية لفلسفته الخاصة. لم يقر سنت سايمون بهذه الفلسفة وطوال ما بدت له مدمِرة ومسؤولة عن حوادث عام ١٧٩٣ رأى سنت سايمون أن أهم مهمة للفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر هو دراسة الإجراءات الضرورية «لوضع نهاية للثورة»** وفي الثلاثينات والأربعينات حاول تلامذته حل نفس المشكلة. ونقطة الاختلاف الوحيدة كانت أنهم لم يكونوا مهتمين بثورة نهاية القرن الثامن عشر، بل بثورة عام ١٨٣٠ فمن أهم المناقشات التي قاموا بها لصالح الإصلاح الاجتماعي كانت أن («الاتحاد» و«التنظيم») سيوقف الثورة. فقد خوفوا أعداءهم بشبح الثورة. في عام ١٨٤٠ مدح أنفانتين السنت سايمونيون، لأنهم في الثلاثينات وعندما مارس البروليتاريون قوتهم في ثورة ناجحة ضد العرش، صرخوا «Voici les barbares!» («ها هم البربريون!»). وأضاف مفتخراً أنه الآن أيضاً، وبعد مضي عشر سنوات، لم يتورع عن ترديد النداء ذاته: «ها هم البربريون!»***

- ٣ -

نظر إنفانتين، كما فعلت أغلبية الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين، إلى ظهور البروليتاريين في الساحة التاريخية كقدوم «البربريين». هذا مماثل كثيراً لطريقة التفكير بشكل عام ولموقفهم من الصراع السياسي بشكل خاص. فقد دافعوا بشدة عن اهتمامات الطبقة العاملة؛ وعرضوا بقسوة عدة تناقضات في المجتمع البورجوازي. وفي

---

* Oeuvres choisies de C.H. de Saint-Simon, Vol. I, Bruxelles, 1859, pp. 20–21.

** My Italics.

*** Correspondance politique, 1835–1840, Paris, 1849, p. 6.

نهاية حياته، قال سنت سايمون أنه «يجب على كل المؤسسات الاجتماعية أن تهدف إلى التحسين الأخلاقي والفكري والمادي للطبقة الأكبر والأفقر أكد فوريير بسخط نبيل بأن وضع العمال في المجتمع المتحضر هو أسوأ من وضع الحيوانات البرية* لكن بينما كان الاشتراكيون الطوباويون يندبون حظ الطبقة العاملة السيىء ويحاولون بكل طريقة مساعدتها، لم يؤمنوا بالعمل المستقل للطبقة العاملة وعندما فعلوا ذلك كان خائفين، وكما رأينا لتونا، فقد نظر إنفانتين إلى ظهور البروليتاريين كغزو البربريين. وفي عام ١٨٠٢ قال سنت سايمون مخاطباً «الطبقة الغير مالكة»: «انظروا إلى ما حصل في فرنسا عندما تسلم رفاقكم السلطة هناك. لقد جلبوا المجاعة»**

يا له من تناقض ممتع: فحتى ثورة شباط عام ١٨٤٨ كان الأيديولوجيون البورجوازيون بلا شك معادين لصراع الطبقات السياسي وفي عام ١٨٢٠ كتب غويزوت أن الطبقة المتوسطة كانت ستحوز على السلطة السياسية لو أنها أرادت توكيد اهتمامات في الكفاح ضد الرجعيين الذين كانوا يناضلون للحصول على السلطة واستخدامها لمصالحهم الخاصة*** وعندما لامه الرجعيون لأنه بنصحه بالصراع الطبقي، كان يثير العواطف الشريرة؛ إلا أنه رد عليهم بأن كل تاريخ فرنسا «مصنوع» في حرب الطبقات، وأنه من العيب أن يسوا ذلك التاريخ فقط لأن «استنتاجاته» ثبتت أنها غير محببة لهم.

اعتقد غويزوت بالعمل المستقل «للطبقة المتوسطة»، أي بالبورجوازية، ولم يكن إطلاقاً يخافها هذا هو سبب برهنته على ضرورة الصراع الطبقي السياسي. طبعاً فهو أيضاً لم يقر «بكارثة عام ١٧٩٣» - بل على العكس! لكنه اعتقد لفترة بأن إعادتها كان أمراً مستحيلاً وفي عام ١٨٤٨ غيّر رأيه وأصبح، بدوره، مناصراً للسلام الاجتماعي. هكذا فقد استمر مجرى تطور الفكر الاجتماعي وتغير بالتوافق مع مجرى تطور الحياة الاجتماعية.

حان الوقت الآن لتذكير القارىء بأن الأقلية من الاشتراكيين في فرنسا كانوا

---

* Oeuvres complètes de Chi. Fourier, Paris, 1841, Vol. IV, pp. 191–92.

** Oeuvres choisies, Vol. I, p. 27

*** Du Gouvernement de la France et du ministère actuel, Paris, 1820, p. 237.

معارضين إما لعلم السياسة أو للصراع الطبقي. وفي طريقة تفكيرها، اختلفت هذه الأقلية فعلياً في الأغلبية التي شُغلنا بها حتى الآن. انحدرت هذه الأقلية بشكل مباشر من بابوف وهؤلاء الذين شاطروه رؤاه. ظهر فيليب بوناروتي* أحد المساهمين الفعليين في «مؤامرة المتعادلين» والمنحدر من ميكايل آنجيلو، التوسكاني الأصل الذي أصبح مواطناً فرنسياً بموجب حكم الأعراف، في اشتراكية القرن التاسع عشر الطوباوية كحامل لتقاليد البابوفيين الثورية. نشر كتابه الذي تقدم ذكره

Histoire de la conspiration pour L'égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquè elle a donné lieu

في بروسل عام ١٨٢٨ وكان له أهمية فائقة في تشكيل أفكار الأقلية الثورية من الاشتراكيين الفرنسيين** إن الحقيقة التي مؤداها أن هذه الأقلية غدت تحت تأثير عضو سابق «لمؤامرة المتعادلين» تبرهن على أنها، بالتمييز عن الأقلية، لم تكن تعيق ذكريات «كارثة عام ١٧٩٣ بقي أوغست بلانكي***، أشهر ممثل لهذه الأقلية، حتى نهاية حياته الطويلة ثورياً لا يقهر

بينما أكد سنت سايمون على الإجراءات التي من شأنها أن تضع نهاية للثورة، ووافقته أقلية الاشتراكيين الفرنسيين على ذلك؛ تلك الأقلية التي شاطرت بشكل تام وتحت تأثير البابوفية رؤية «المتعادلين، التي مؤداها أن الثورة لم تكتمل بعد طالما أن كل الأشياء الجيدة في الحياة ما تزال في يد الأغنياء وهنا يكمن الاختلاف الرئيسي بين اتجاهي الاشتراكية الطوباوية الفرنسية: الاتجاه الأول الهادف إلى وضع نهاية للثورة، والثاني الذي كان يريد متابعة هذه الثورة.

وبالطبع حاول هؤلاء الذين يبغون وضع نهاية للثورة التوفيق بين الاهتمامات الاجتماعية المتناحرة. كتب كونسيديرانت: «إن أفضل طريقة لصيانة اهتماماتها الخاصة هي ربط هذه الاهتمامات باهتمامات الطبقات الأخرى». فقد فكر كل الاشتراكيين

---

* Born in 1761 in Pisa, died in 1837 in Paris.

** Born in 1805; died in January 1, 1881

*** Débâcle de la politique en France, p. 63. Considérants italics.

الطوباويين المسالمين بهذه الطريقة. فقط اختلفوا حول الإجراءات المطلوبة لتحقيق الانسجام بين اهتمامات كل طبقات المجتمع فتقريباً كل مؤسس مسالم للأنظمة الاشتراكية اخترع خطته الخاصة لصيانة اهتمامات الطبقة المتملكة. فعلى سبيل المثال، تطلع فورييه إلى أن الإنتاج في المجتمع في المستقبل سيوزع على النحو التالي: سيكون نصيب العمال ٥/١٢، نصيب الرأسماليين ٤/١٢ وللموهوبين ٣/١٢ من مجموع الإنتاج أما خطط توزيع الملكية الطوباوية المسالمة الأخرى فقد قامت ببعض التنازلات للرأسماليين. فلو كانت هذه الخطط غير ذلك لما صينت اهتمامات الطبقة المتملكة، وبالتالي، لضاعت كل الآمال في التوصل إلى حل سلمي للمشكلة الاجتماعية. فقط هؤلاء الاشتراكيون الذين لم يخشوا المصادفة، أي هؤلاء الذين كانوا يقفون إلى جانب العمل الثوري، استطاعوا تجاهل اهتمامات الرأسماليين والأغنياء بشكل عام. كان هذا العمل الثوري مفضلاً من قبل «البابوفيين»؟ في نهاية القرن الثامن عشر ومن قبل الاشتراكيين الفرنسيين في القرن التاسع عشر الذين كانوا متأثرين بالبابوفيين. وبما أنهم لم يجدوا أية حاجة لحماية اهتمامات «الأغنياء»، صرح ذوو هذا النوع من العقلية أنهم لم يكونوا فقط ثوريين بل أيضاً شيوعيين. وبالإجمال فقد اختلف مفهوم «الاشتراكية» في فرنسا آنئذ عن مفهوم «الشيوعية» بالحقيقة التي مؤداها أن الاشتراكيين سمحوا بمشروعة مخططاتهم للنظام الاجتماعي المستقبلي بعدم التكافؤ في الملكية، بينما رفض الشيوعيون عدم التكافؤ هذا

وكما رأينا لتونا، فإن الميل للتفكير الثوري كان من شأنه أن يجعل من الأسهل للمصلحين الفرنسيين تبني برنامج شيوعي. وفي الحقيقة أيد الثوريون من أمثال تيودور ديزامي* وأوغست بلانكي مبادىء الشيوعية. إلا أنه ليس كل ثوريي هذه الأيام ثوريين بحق. فأبرز ممثل للشيوعية السلمية كان إيتين كابيت. حيث عبر بحيوية فائقة عن النزعة السلمية لأقلية الاشتراكيين الفرنسيين بقوله: «لو كنت أملك الثورة في قبضتي، لما فتحت كفي حتى ولو كان لي أن أموت في المنفى اعتقد كابيت، كما اعتقد المتنورون في القرن الثامن عشر، بالقدرة الكلية للعقل. فبرأيه أن مصالح

* Born in 1788; died in 1856.

الشيوعية يمكن فهمها وتقييمها حتى عن طريق الطبقة المتملكة. لم يعتمد الشيوعيون الثوريون على هذا، وبالتالي لم ينصحوا بالصراع الطبقي.

على أية حال، لا يجوز أن نعتقد بأن وسائلهم كانت تشبه وسائل الديموقراطية الاجتماعية الدولية المعاصرة التي هي الأخرى لا ترفض لا الصراع الطبقي ولا علم السياسة. لقد كانوا بشكل بارز متآمرين. فقلما نجد في تاريخ الاشتراكية الدولية متآمر آخر كأوغست بلانكي. إن التكتيكات التآمرين لا تفسح أي مجال للفعل الشعبي المستقبل. فبينما اعتمد الشيوعيون الثوريون الفرنسيون على الشعب أكثر من اعتمادهم على معاصريهم، إلا أن الاشتراكيين المسالمين اعتقدوا بمفهومهم لتحول المجتمع المستقبلي، أن الشعب هو الوحيد الذي من شأنه أن يدعم المتآمرين الذين كان عليهم متابعة العمل الأساسي بأنفسهم إن التكتيكات التآمرية هي دائماً إشارة غير خاطئة لعدم مساواة الطبقة العاملة، تصبح شيئاً قديماً في حين تصل الطبقة العاملة إلى مستوى معين من النضج.

- ٤

كان كل الاشتراكيين الطوباويين يؤمنون بتقدم البشرية. نحن نعلم كم كان م.ي. سالتيكوف الابن متشجعاً بفكرة سنت سايمون التي مؤداها أن العصر الذهبي لم يكن وراءنا بل أمامنا كما كان متنورو القرن الثامن عشر مؤمنين أقوياء بالتقدم. يكفي تذكر كوندورسيت النبيل. إن الصفة المميزة للاشتراكية بالتحديد ليست الإيمان بالتقدم بقدر ما هي اقتناع بأن هذا التقدم يؤدي إلى إلغاء «استغلال الإنسان لأخيه الإنسان هذا ما نجده باسمرار في خطابات وكتابات السان سان سيمونيين. فقد قالوا: «كان النظام الاجتماعي في الماضي بشكل أو بآخر معتمداً على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. أما اليوم فإن أهم تقدم سيكون في وضع نهاية لذلك الاستغلال بأية طريقة ممكنة كان كل الاشتراكيين من كل المذاهب يطمحون إلى هذه النهاية فقد عجزت مخططاتهم للتنظيم الاجتماعي في عدة حالات عن تحقيق هدفهم. وكما نعلم فإن هذه المخططات لم تبطل عدم المساواة الاجتماعية التي استطاعت في الآخر أن تستند فقط على «استغلال الإنسان لأخيه الإنسان». تجنب الشيوعيون عدم الثبات

هذا الذي تجلى، من جهة، بالجهود للتوفيق بين اهتمامات جميع الطبقات وذلك لتفادي الصراع الطبقي؛ ومن جهة أخرى بالافتقار إلى الوضوع لما شكل بالضبط الأساس الاقتصادي لهذا الاستغلال. فليس بدون مسوغ وبخ الشيوعي ديزامي الست، سايمونيين بأن «ارستقراطيتهم» (l'aristocratie des capacités) و«الثيوقراطية السياسية» ستؤول عملياً إلى تقريباً نفس الوضع السائد آنئذ في المجتمع* على أية حال لم تكن مسألة مخططات التنظيم الاجتماعي المستقبلي، المخططات التي لم تنجح في أية حالة من الأحوال. أهم شيء هو أن الاشتراكيين الطوباويين حملوا إلى الوسط الاجتماعي فكرة عظيمة عذت بنفوذها إلى عقول العمال أقوى قوة ثقافية في القرن التاسع عشر ربما كان النصح بهذه الفكرة هو أهم فائدة قدمتها الاشتراكية الطوباوية.

فباتباعها لعدة طرق في إثبات ضرورة إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، لم تستطع الاشتراكية الطوباوية إلا التطرق لأثر هذا الاستغلال على الأخلاقية الاجتماعية. توسع الإشتراكيون الطوباويون، وبخاصة أوين وثومبسون، في الموضوع الذي فحواه أن استغلال الإنسان لأخيه الإنسان أفسد كلاً من المستغِل والمستغَل. كما كرس الاشتراكيون الفرنسيون مجالاً كبيراً لهذا الموضوع في كتاباتهم - هذا مفهوم. فإذا كانت شخصية الإنسان محددة بظروف تطورها وهذا ما كرره جميع الاشتراكيين الطوباويين دون استثناء فمن الواضح أن شخصية الإنسان ستكون جيدة فقط عندما يسنح لها أن تتطور في ظروف جيدة. فللحصول على هذه الظروف الجيدة، لا بد من التخلص من عيوب النظام الاجتماعي السائد نبذ اشتراكيو القرن التاسع عشر الطوباويون التقشف ونادوا بشكل أو بآخرَ «بإصلاح الجسد لهذا السبب فقد تميزوا بنضالهم «لإطلاق العنان للعواطف الشريرة وبتوكيدهم انتصار حاجات الإنسان الأهم على حاجاته الأرفع. هذا مجرد افتراء أحمق، إذ أن الاشتراكيين الطوباويين لم يستحفوا أبداً بتطور الإنسان الديني صرح البعض بأن الاصلاح الاجتماعي كان ضرورياً بالضبط بالنسبة لاهتمامات نمو الإنسان الديني لكون هذا الإصلاح بحق المرحلة الأولية لهذا النمو ففي كتابات السان سايمونيين هناك العديد

---

* Code de la communauté, p. 49.

من التوضيحات الملائمة والبارزة لمدى فقر الآمال للأخلاقية في المجتمع الحديث. فهم يقولون، هذا المجتمع عاجز عن الحول دون الجرائم، فكل ما يمكنه فعله هو المعاقبة على هذا الجرائم؛ وبالتالي فإن «الشانق هو بروفسور الأخلاق الوحيد المفوض»* إنها لنقطة مهمة أن السنت سايمونيين بإنكارهم «للشانق» أنكروا بشكل عام العنف كوسيلة لتقويم الأخلاق الإنسانية. وهنا مرة أخرى التقى جميع اشتراكيي المذاهب الأخرى وحتى الثوريون الشيوعيون عَرَّفوا العنف كوسيلة لإزاحة عقبات التحول الاجتماعي. فقد كانوا تماماً كالسنت سايمونيين متحمسين في رفضهم لقدرة «الشانق» لأن يكون «بروفسور» الأخلاق الاجتماعية. فهم أيضاً يفهمون جيداً بأن الحَولْ دون الجرائم لا يتم عن طريق العقاب بل فقط بإبطال الأسباب الاجتماعية التي تحدو بإرادة الإنسان إلى ارتكاب الشر بهذا المعنى، كان أكثر الثوريين تطرفاً، وأكثر المتآمرين جلداً، مناصرين مقتنعين لمبدأ «عدم مقاومة الشر بالقوة».

– ٥

إن آراء الاشتراكيين الطوباويين حول التربية هي الأخرى ذات أهمية بالغة. فنحن نعلم لتونا العلاقة الوثيقة بين اهتمام أوين بتنشئة الجيل الأصغر ومذهبه حول تشكل الشخصية الإنسانية. هذا المذهب شاطره فيه اشتراكيو كل الدول. فليس من العجب أنهم كلهم علقوا أهمية كبيرة على التربية. ومن بين الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين، قام فورير بتقديم أعمق الآراء حول التربية.

لم يولد الإنسان مفسداً، لكن الظروف هي التي أفسدته. كان للطفل وهو في الحالة الجنينية كل العواطف الملائمة للمراهق. لا يبغي كبت هذه العواطف بل توجيهها توجيهاً صحيحاً يقول فورير، إذا تم توجيه هذه العواطف توجيهاً صحيحاً فإنها ستصبح مصدراً لكل ما هو جيد وعظيم ونافع إلا أن هذا التوجيه متعذر في ظل النظام الاجتماعي الحاضر. إن متناقضات هذا النظام جعلت المعلم في طريق مسدود، وكنتيجة لذلك أضحت التربية الآن كلمة خالية من أي معنى. فأولاد الفقراء لا

---

* Doctrine Saint-Simonienne, p. 235.

يتلقون التربية نفسها التي يتلقاها أولاد الأثرياء والميسورين. فابن الفقير يختار عمله الذي تمليه عليه الضرورة، إذ أنه لا يستطيع اتباع ميله الطبيعي. حقاً، فابن الغني يتمتع بالوسائل المادية لاتباع دافعه الباطني، إلا أن طبيعته أُفسدت بالتأثير المفسد لوضع الطبقة الثرية في المجتمع لن تظل التربية كلمة خالية من أي معنى فقط عندما تفسح «الحضارة كما يسمي فورير النظام البورجوازي، المجال إلى النظام الاجتماعي العقلاني. أما اليوم فإن العمل بالنسبة للعمال هو عبء ثقيل ولعنة. ففي المجتمع المنظم بالتوافق مع متطلبات العقل، أي في الكتائبية، سيكون العمل جذاباً إن مشهد العمل الذي تقوم فيه مجموعة المراهقين بحماس سيكون له تأثير مفيد على الجيل الصاعد، حيث أنه سيعلم منذ سنيه الأولى أن يحب العمل. سيكون هذا أسهل بكثير طالما أن الأولاد، بشكل عام، يحبون العمل ويتوقون دائماً إلى تقليد عمل المراهقين. هذا الميل سيجد مجاله الملائم فقط في الكتائبية. فهناك ستغدو كل ألعاب الأطفال في الوقت نفسه أدوات للعمل، وستغدو كل لعبة عمل إنتاجي وهكذا ستعلم الطفل دون إجبار، عن طريق اللعب والتقليد، كل ضروب العمل الذي يجد في نفسه جدارة به. لكن هذا ليس كافياً يجب أن يجد العمل معنى في المعرفة، ويجب أن يكتسب الجيل الناشىء المعرفة في عملية العمل المفيدة للمجتمع هذا يعني، بشكل عرضي، أنه يجب أن يأخذ التوجيه، برأيي فورير، الشكل المعروف في التعليم الحديث «بالمنهج المخبري وهذا التوجيه، الذي سيحصل على قدر الإمكان في الخارج، لن يكون فيه شيء من الإجبار فالأولاد والشبان أنفسهم سيختارون بحرية ما سيدرسونه ومن سيعلمهم.

يرى فورير أن منهج التوجيه هذا سيساعد على التطور الأقصى لقدرات الطفل الطبيعية. وسيكتمل عمله المفيد بالحقيقة التي مؤداها أن إلغاء التناقضات الاجتماعية السائدة سيوسع مدى تطور غرائز الإنسان الاجتماعية. ستصل إنتاجية العمل إلى أعلى قممها فقط عندما يصبح الإنسان قادراً على العمل في مهنته المحببة في مجتمع رفاق مماثلين له.

سيوافق القارىء على أن هذه الأفكار حول التربية ذات قيمة عظيمة جداً هاكم فكرة أخرى من أكثر الأفكار إمتاعاً اعتقد فورييه أنه ابتداء من سن الثالثة أو الرابعة، يجب أن يتعلم الأطفال بواسطة عِدة أنماط من التمارين المشتركة إجادة الحركات المقاسة، شيئاً في أسلوب رياضة جاك دالكروز الجمبازية الإيقاعية المحببة في

كل مكان. ففي مهج فوريه، الطوباوي الفرنسي، كان «الانسجام القياسي أو المادي (L'harmonie mesurée ou matérielle) إحدى حالات انسجام العواطف (L'harmonie passionnelle)

٦

عبرت الاشتراكية الطوباوية الفرنسية أيضاً عن بعض الآراء حول الفن. فقد كتب السست سايمونيون الكثير عن الفن، محاولين جعل الشاعر نبياً يبادي بمبادىء اجتماعية جديدة. ربما كان بيير ليروكس أكثر الاشتراكيين الطوباويين تفكيراً حول مسألة الفن.

كتب ليروكس قائلاً بأن الفن، تمييز عن التاريخ الذي يهدف إلى التأثير على العالم الخارجي، كان تعبير عن حياة الإنسان الخاصة. بعبارة أخرى، إن الفن هو «الحياة نفسها تعبر عن نفسها للآخرين وتحقق نفسها محاولة إدامة نفسها ومن هذا المنطلق، زعم ليروكس أن الفن ليس إعادة صنع الطبيعة كما أنه ليس تقليداً لها ولا يمكن للفن أن يقلد فناً: أي أنه لا يمكن لفن فترة معينة أن يعيد صاعة فن فترة أخرى. إن الفن الحقيقي لكل فترة تاريخية معينة يعكس آمال تلك الفترة وحدها وليس آمال أية فترة أخرى. «يتطور الفن من جيل إلى آخر كالشجرة الباسقة التي تمتشق طولاً كل سنة متجهة نحو السماء بينما في الوقت نفسه تغرس جذورها أعمق في الأرض يقال أن كل شيء جميل هو موضوع الفن، لكن هذا خطأ لأن الفنانين غالباً ما يصورون أشياء بشعة وأشياء كريهة وحتى مخيفة. إن مجال الفن يجتاز كل ما هو جميل لأن الفن هو تعبير فني عن الحياة، وليست الحياة دائماً جميلة* في هذه الحالة، ماذا يعني فنياً «التعبير عن الحياة»؟ اعتقد ليروكس أنه يعني التعبير عن الحياة من خلال الرمز إنه دقيق جداً بهذا الصدد فهو يؤكد قائلاً: «إن الرمز هو مبدأ الفن الوحيد (Le principe unique de l'art est le Symbole) ** على أية حال، فهم بشكل عام من التعبير الرمزي، التعبير عن الحياة بالصور كان ف.غ بيليسكي على اتفاق تام مع ليرونكس عندما قال بأنه المفكر يعبر عن أفكاره بواسطة القياسات المنطقية،

---

* Ibid., p. 67

** Ibid., pp. 65–67.

بينما يعبر الفنان عن أفكاره بواسطة الصور ففي بحثه في فكرة « بيوتر الأحمر الشعر توصل إلى استنتاج بأن الفنان حر لكن ليس مستقلاً كما يعتقد البعض. « الفن هو الحياة التي تقدم نفسها للحياة يرتكب الفنان خطأ إذا ما أهمل الحياة حوله. فمبدأ « الفن من أجل الفن » بالنسبة لليروكس هو « نوع خاص من الأنانية ومع ذلك فهو يسعر بأن مبدأ « الفن من أجل الفن » هو ثمرة عدم اقتناع الفنان ببيئته الاجتماعية. وبالتالي فهو مستعد لتفضيل الفن من أجل الفن على الفن العادي الذي يصف، كما يقول ليروكس: « ما هو بدناءة مادي أي النزعات الدنيئة للمجتمع البورجوازي. على أية حال، يلقي قيمة بالغة على الشعر « الكئيب الذي ولد ويرذيرز ليدن Wathers Leiden وبطل جويث فاوست Faust. فهو يصيح قائلاً: « أيها الشعراء! أرونا القلوب فخورة ومستقلة كتلك القلوب التي يصورها جويث. فقط أعط هذا الاستقلال شيئاً من الهدف ودعه يتحول إلى بطولية. باختصار أرونا في كل أعمالكم نجاة قدر الإنسان المرتبط مع نجاة القدر العام. واصنعوا شخصياتكم من شخصيات جويث وبايرون الجبارة لكن لا تنتزعوا منهم بذلك شخصياتهم النبيلة »* ففي عصرهم، لعبت هذه الرؤى دوراً هاماً في تاريخ تطور فرنسا الأدبي. فكل واحد يعلم أنهم كان لهم تأثيراً بالغاً على نشاط جورج صاند الأدبي. وبشكل عام، فإذا كان هناك فئة بين الرومانطيقيين الفرنسيين الذين نبذوا مبدأ الفن من أجل الفن (من أمثال: ڤيكتور هوغو غير جورج صاند) فمن المعقول تماماً الاعتقاد بأن رؤاهم الأدبية لم تتكون دون مساعدة الأدب الاشتراكي آنئذ

جـ. الاشتراكية الطوباوية الألمانية

- ١

كانت الاشتراكية الطوباوية في فرنسا وبريطانية، نظرياً قريبة جداً من فلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية فلسفة التنوير ينطبق هذا نوعاً ما على الاشتراكية الطوباوية الألمانية. كان هناك فئة من الاشتراكيين الألمان الذين تشكلت رؤاهم تحت تأثير الاشتراكية الطوباوية الفرنسية الفوري، وبالتالي، تحت التأثير غير المباشر

* Ibid., p. 450.

للمورين الفرنسيين. وكان هناك فئة أخرى لم تنبثق آراؤها من الفلسفة الفرنسية بل من الفلسفة الألمانية. أثر لودڤيغ فورباخ أكثر من أي فيلسوف ألماني آخر على مجرى تطور النظرية الألمانية الاشتراكية. كان هناك مدرسة كاملة في الاشتراكية الألمانية ذات أسس نظرية مبهمة تماماً دون دراسة مسبقة لفلسفة كاتب **جوهر المسيحية** (The Essence of Christianity) المسماة بالاشتراكية الفلسفية أو الحقيقة. لهذا سأتطرق إلى هذه المدرسة فقط في مقالة عن تقدم الفكر الفلسفي الألماني منذ هيغل وحتى فورباخ وهنا سأعالج فقط تيار الاشتراكية الألمانية التي ظلت معزلة عن الفلسفة الألمانية، وانبثقت من تأثير الأدب الاشتراكي الفرنسي على العقول الألمانية.

فإذا كانت فرنسا وقتئذ قد تباطأت كثيراً عن بريطانية في التطور الاقتصادي، فإن ألمانيا قصرت أكثر بكثير عن فرنسا فأكثر من ثلاثة أرباع سكان بروسيا عاش في الريف. وكان العمل اليدوي هو السائد في كل القرى الألمانية. حققت الرأسمالية الصناعية الحديثة بعض الخطوات التقدمية الهامة فقط في بعض المقاطعات مثل رينيش بروسيا يمكن تلخيص الوضع الشرعي للعامل المياوم الألماني في بضعة الكلمات التالية: العجز التام عن مقاومة تصرف الشرطة الاستبدادي. يكتب ڤيولاند: «من يزور وحتى مرة واحدة مراكز شرطة ڤيينا في الصباح سيتذكر مئات العمال المياومين الذين كان عليهم التجمع معاً لساعات في دهليز ضيق منتظرين their (road-books)، بينما يراقبهم الشرطي بسيفه وهراوته كمراقب يراقب عبيداً يبدو وكأن الشرطي والعدل تآمرا على دفع المساكين لليأس» وعلى حد تعبير ڤيولاند، إن هؤلاء المساكين اليائسين الذين تعاملهم السلطات كالقطيع هم الناشرون الرئيسيون لأفكار الاشتراكية الفرنسية في كل أنحاء ألمانيا في الثلاثينات والأربعينات. ومنهم برز الكاتب الشيوعي البارز، ويلهيلم ويتليبغ (الخياط)* وسيكون لرؤاه مكان الصدارة هنا لكن قبل البدء في مناقشتها، أريد أن أقول شيئاً عن أحد أعمال الكاتب الموهوب جورج بوتشنر الذي توفي وهو ما يزال في مقتبل العمر

عنوان هذا الكتاب المنشور بطريقة غير مشروعة **(The Hessen Rural Herald** Der **Hessische Laudbote**. تم طبع هذا الكتاب في حزيران من عام ١٨٤٣، في مطبعة

---

* Born in 1808; left for America in 1849 and died in 1871

سرية في أفيبباخ، وكان موجهاً بشكل أساسي للفلاحين. هذه حقيقة هامة، حيث لا نجد مناشدة للفلاحين لا في الأدب الاشتراكي الانكليزي ولا في الأدب الاشتراكي الفرنسي، حتى في ألمانيا بقي كتاب The Hessen Rural Heral كتاباً فريداً كتب ويتلنغ وأصدقائه من أجل الطبقة العاملة، وعلى وجه التحديد، من أجل الحرفيين. ففقط الاشتراكيون الروسيون في السبعينات ناشدوا بشكل رئيسي الفلاحين.

كما كان مضمون The Hessen Rural Heral نارودنيك، فهو يتكلم عن «حاجات الناس المباشرة» (باستعمال تعبير النارودنيكيين الذي غالباً ما استعملوه) يقارن بوتشر في هذا الكتاب بين حياة الأغنياء الحرة الغير مقيدة، التي كما يقول تشبه عطلة دائمة، وحياة الفقراء المريرة التي يشبهها بيوم دائم من الإرهاق. ثم يشير إلى عبء الضرائب الذي يسحق الناس، وينتقد بشدة نظام الحكومة القائم. وأخيراً ينصح الناس بالثورة ضد المضطهِدين ويذكر أمثلة من التاريخ، ولا سيما ثورتي عام ١٧٨٩ وعام ١٨٣٠ الفرنسيتين الذي يثبت على انتفاضة شعبية ظافرة.

لم يكتب للنداء الثوري للفلاحين النجاح في تلك الأيام. فقد سلم الفلاحون للسلطات نسخات من The Hessen Rural Herald المبعثرة قرب أكواخهم أثناء الليل صادرت الشرطة بقية الطبعة، وفر بوتشز هارباً إن الحقيقة التي مؤداها بأنه تكلم للفلاحين بلغة إنسان ثوري تشبه فكر الاشتراكي الألماني في الثلاثينات نادى بوتشر في كتابه لاندبوت: «Friede den Hühen! krieg den Palästen!» (ليسود السلام في الأكواخ! ولتنشب الحرب في القصور!). كان هذا نداء للصراع الطبقي ويتليبغ هو الآخر ناشد قراءه بنفس الطريقة: تجلى وساد الطبع المسالم لفترة فقط في مؤلفات هؤلاء الكتاب الاشتراكيين الألمان الذين انتموا إلى مدرسة فورباخ الفلسفية.

وفي معرض نصحه بالصراع الطبقي لم يدرك بوتشر أهمية علم السياسة في هذا الصراع. فلم يقم أي مخزن بواسطة محسنات النظام المؤلف. فكالنارودنيكيين، كان يخشى أن يسيء الدستور أكثر، بجلب السيطرة البورجوازية، وضع الشعب «إذا نجح الدستوريون في هزم الحكومات الألمانية وإقامة ملكية أو جمهورية موحدة، فذلك سيخلق فقط أرستقراطية مادية هنا كما في فرنسا لذلك فالأحسن ترك الأمور كما هي». مثل هذه النظرة للدستور تجعل أيضاً بوتشر مشابهاً للنارودنيكيين. وعلى الرغم من كونه إنساناً ثورياً، إلا أنه بالطبع لم يكن مؤيداً للنظام السياسي الشائن القائم

آنذاك. كما أنه آثر النظام الجمهوري إلا أنه لم يفضل الجمهورية التي ستؤول إلى الأرستقراطية المادية. فقد أراد الثورة التي سكفل قبل كل شيء اهتمامات الشعب المادية. ومن جهة أخرى اعتقد بأن التحررية الألمانية هي شيء هام تماماً لأنها لم تبغي ولم تكن قادرة على جعل اهتمامات الفئات العاملة أساس الطموحات السياسية.

كانت مسألة الحرية بالنسبة لبوتشر مسألة قوة هذه هي نفس الفكرة التي طورها لاسال جيداً بعد بضعة سوات في كلامه عن جوهر الدستور

كتب بوتشر أيضاً مسرحية **موت دانتون** (Danton's Tod). لن أعطي تقيماً أدبياً للمسرحية وسأكتفي بالتنويه إلى أن العنصر المثير للشفقة في هذه المسرحية يكمن في البحث الغير مجدي والمرهق للتطابق مع القانون في حركات التاريخ العظيمة. وفي إحدى رسائله لخطيبته كتبها في الفترة التي كان يؤلف منها مسرحيته كتب بوتشر «صار لي لعدة أيام أحمل قلمي كل دقيقة، لكنني لا أستطيع كتابة كلمة واحدة عندما كنت أدرس تاريخ الثورة شعرت بفسي مسحوقاً بقدرية التاريخ المفزعة. أرى الطبيعة الإنسانية شيئاً كريهاً متوسط الجودة، والعلاقات الإنسانية قوة لا تقهر محت للكل بشكل عام وليس لإنسان بعيه بشكل خاص إن الشخصية الإنسانية هي الربد الوحيد على قمة الموج، العظمة هي مجرد صدفة، قوة الإبداع هي مجرد عرض دمي، إنه محاولة مضحكة لمحاربة القانون المتشدد الذي يمكن فقط اكتشافه ولكن تستحيل إجادته   لم تستطع اشتراكية القرن التاسع عشر الطوباوية، تماماً كمموري القرن الثامن عشر الفرنسيين حل مشكلة التوافق مع القانون في تطور البشرية التاريخي كانت اشتراكية تلك المرحلة طوباوية فقط لأنها كانت عاجزة عن حل هذه المشكلة. على أية حال، تظهر جهود بوتشر المتواصلة في هذا المجال أنه لم يكن على الإطلاق مقتنعاً بوجهة نظر الاشتراكية الطوباوية. عندما كتب أ.ي. هيرزن **من الشاطىء الآخر** (From the Other Shore) عالج نفس المشكلة التي كانت من قبل قد أقلقت بوتشر

٢

كنت قد قلت بأن الحرفيين المياومين في ألمانيا كانوا ذوي أفكار اشتراكية فرنسية. وهاكم كيف حصل هذا. كما نعلم، فبعد تدربهم على مهنهم أمضوا عدة سوات في

الترحال. قادتهم أسفارهم إلى خارج ألمانيا، وفي أثناء إقامتهم في الدول الأكثر تقدماً كانوا على اتصال بالحركات الاجتماعية التقدمية هناك. وفي فرنسا، تعرفوا بالاشتراكية، وتعاطفوا مع طبقها المتطرف للغاية: أي مع الشيوعية. وجرب الخياط ويتلنغ، أشهر واضع النظريات الاشتراكية الألمانية آنذاك الذي أسلفت ذكره، تأثير الاشتراكيين الطوباويين الفرنسيين وغدا هو الآخر شيوعياً

لم تنشد الاشتراكية الطوباوية سياق التطور التاريخي الموضوعي، بل مشاعر البشرية الأفضل. وكما يسميها الكتاب الألمان في الوقت الحاضر اشتراكية المشاعر لم يكن ويتلنغ حالة استثنائية لهذه القاعدة العامة، فقد ناشد هو الآخر المشاعر معززاً نداءاته بمقتطفات من الإنجيل. يبدأ عمله الأول: Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte (البشرية كما هي وكما يجب أن تكون) المنشور عام ١٨٣٨ بهذه الكلمات من الإنجيل: لكن عندما رأى الجموع شعر بالشفقة عليهم. ثم قال لأتباعه: الحصاد وافر بحق لكن العمال قليلون لذلك ادعوا إله الحصاد أن يبعث إليكم بعمال لحصاده

يفسر ويتلنغ هذا المقطع بمعنى أن الحصاد هو نضوج البشر نحو الاستقامة، وثمرته هو الملكية على الأرض فهو يقول لقرائه: «تناديك وصية الحب للحصاد، بينما يناديك الحصاد إلى المتعة. إذن إذا كنت تريد أن تحصد وتجد المتعة، حقق وصية الحب»*

بدأ أمين من المذهب حول تشكل الشخصية الإنسانية، أي، من المفهوم المعروف للطبيعة الإنسانية. اسند الاشتراكيون الطوباويون الفرنسيون على نفس المفهوم، مستخدمينه هنا وهناك بشكل يناسبهم هم أنفسهم. لم ويتلنغ حالة استثنائية. وباحتذائه حذو فورييه، بدأ من تحليل لعواطف ومتطلبات الإنسان، ورسم خطته للمجتمع المستقبلي على نتائج هذا التحليل. إلا أنه لم يعز أية أهمية مطلقة على خطته. فقد قال هو نفسه أن خططاً من هذا النوع هي جيدة جداً إذ أنها تثبت إمكانية وضرورة الإصلاح الاجتماعي «كلما كثرت مثل هذه الأعمال، كلما تمت برهنة هذا للناس. لكن أفضل هذه الأعمال عن هذا! الموضوع سيكون علينا كتابته بدمنا هنا نشعر

---

* Ibid., p. 30.

بوعي غامض نوعاً ما للحقيقة بأن طبيعة مجتمع المستقبل ستحدد بسياق التطور الاجتماعي الموضوعي المعبر عنه في صراع الطبقات الثوري لم يعبر ويتلنغ عن نفسه فقط « للأغنياء ولا حتى لكل البشر دون تمييز بلقب أو مرتبة، بل فقط « للفئة العاملة والمتألمة فقد وبخ فورييه بقسوة لقيامه بتنازلات لرأس المال في خطته من أجل توزيع الإنتاج فبرأي ويتلنغ، القيام بتنازلات هو أن تحيك رقع قديمة على رداء الإنسانية الجديد وأن تدعم إلى حد يدعو للضحك كل الأجيال الحاضرة والقادمة* فقد قال بأن كل إحلال للحديث محل القديم كان ثورة. وبالتالي، لم يستطع الشيوعيون إلا أن يكونوا ثوريين. إلا أنه ليست كل الثورات هي دائماً دامية** آثر الشيوعيون الثورة المسالمة التي لا يصحبها هدر دماء لكن سياق التحول لم يعتمد عليهم بل على سلوك الطبقات العليا والحكومات كتب ويتلنغ « لنعَلّم في أوقات السلم؛ ولنعمل في الأوقات العاصفة إلا أنه كان له تحفظاته لهذه المقولة التي تظهر أنه لم يكن لديه أي مفهوم واضح كلياً لا لهيئة العمل البروليتاري ولا لما يبغي على العمال تعلمه، فبحسب رأيه، الإنسانية اليوم هي ناضجة كفاية لفهم كل ما يمكن أن يساعد على إزاحة السكين الموجهة إلى حلقها، اذان ويتلنغ رأي ماركس ان المانيا في تقدمها التاريخي باتجاه الشيوعية لم يمكنها أن تتجنب الحقبة المتوسطة من الحكم البورجوازي. فقد أراد المانيا أن تتخطى هذه المرحلة تماماً كما كان الفاروديكيون فيما بعد يبغون ان تتخطاها روسيا في عام ١٨٤٨ رفض الموافقة على الاقتراح بأنه على البروليتاريين دعم البورجوازيين في نضالهم ضد مخلفات الاقطاعية والميكية المطلقة ولكونه مقتنعاً بأن كل انسان كان حكيماً كفاية ليتمسى إزاحة السكين الموجه إلى حلقه أيد ويتلنغ النظرية التي يعبّر دائماً عنها بالكلمات التالية: « الأسوأ هو الأفضل ». فقد اعتقد أن كلما أصبح وضع الطبقة العاملة أسوأ كلما أصبح من المحتمل أكثر أن تحتج هذه الطبقة على النظام القائم للأشياء برهن التطور التالي للبروليتارية الأوروبية على أن هذه لم تكن هي الحالة في الواقع. إلا أن هذه النظرية كُررت كاملة في مجادلات م.أ باكونين. ومن بين

* Ibid., pp. 226 and 227

** Ibid., p. 235.

الإجراءات التي اعتقد ويتلنغ أنه اسطاع أن يثبت أنها ضرورية في بعض ظروف النضال من أجل الإصلاح الاجتماعي، تلك التي تبدو اليوم غريبة إلى حد كبير فقد ظن أنه من الممكن توصية الشيوعيين، (فقط شرطيا في ظروف معينة) أنهم يجب أن يشدوا الفئات الفقيرة من السكان المدنيين وأن يتبنوا «تكتيكات جديد للعناية بالمستوى الأخلاقي المتدني لهذه الفئات ففي عمله الرئيسي عبر عن هذه الفكرة فقد عن طريق التلميحات، رغم أنها كانت تلميحات شفافة تماماً وفيما بعد مضى إلى الإفصاح عنها بوضوح أكثر، مؤلفاً نظرية عن «البروليتارية السارقة» (Des «stehlendeu Proletariats»). نبد زملاء ويتلنغ هذه النظرية. وبالتالي صاغ م.أ باكونين قريبة لنظرية ويتلنغ: مذهب «قاطع الطرق كحصن للحركة الثورية. سأذكر هؤلاء الذين قد يشعرون بدهشة مخزنة لمثل هذه النظريات أن نوع قاطع الطرق الجريء والشجاع له مكانة محترمة جداً في الأدب الرومانطيقي وليس فقط في الأدب الرومانطيقي؛ فقد كان بطل شيللر كارل مور هو الآخر لصاً توجهت الاشتراكية الطوباوية بشكل عام بالإجلال الكبير للتعصبية.

- ٣

وفي عمل ويتلنغ الرئيسي. الذي أشاد به فوريه وماركس، كان هناك كثير من الدلائل على أنه فهم الهدف المنطقي للعلاقات المتبادلة بين الطبقات في المجتمع الزأسمالي، بوضوح أكثر من العديد من الطوباويين الفرنسيين. سيجد القارىء عدداً من الملاحظات الممتعة في الأبواب الأولى من كتابه **Garantien** الذي يتناول منشأ الطبقات والحكم الطبقي وفي مفهومه للقوى المحركة للتطور الاجتماعي، بقي ويتلنغ بلا شك مثالياً على أية حال، يحس الإنسان أنه لم يعد مقتنعاً بالحدس الذي يحصل له في بعض الأحيان والذي يوحي بإمكانية تقديم تفسير أعمق على الأقل لبعض نواحي الحياة الاجتماعية. أنا متأكد من أن هذه المزية الخاصة لعملها الرئيسي هي إحدى أسباب كسبه تعاطف ماركس وفهمه. لكن على الرغم من ذلك، لا يرى ويتلنغ في كتاب **Garantien** أية إشارة من كاتبه لكونه مهتماً جداً بالنظرية الاقتصادية. لقد كان وليد عصره: وفي عصره لم يكن الاشتراكيون الألمان قد درسوا بعد علم الاقتصاد كتب إنغلز في مذكراته للحلف الشيوعي الألماني لفترة ما قبل الماركسية: «لا أعتقد أنه كان

هناك أي إنسان في كل الحلف في ذلك الوقت كان قد قرأ كتاباً حول الاقتصاد السياسي لكن لم يؤثر هذا كثيراً؛ إذ أنه في الوقت الحاضر ساعدتهم «المساواة و«الأخوة و«العدل» على اجتياز كل عقبة نظرية بشكل واضح لم يشبه الشيوعيون الألمان الاشتراكيين البريطانيين في هذه الناحية. على أية حال، لا يجب أن ننسى أنه في الثلاثينات من القرن الفائت كان هناك اشتراكي في ألمانيا كان مهتماً إلى حد كبير بالمسائل الاقتصادية وحاذقاً جداً في الأدب والاقتصاد السياسي صحيح، فقد كان يقف حيادياً وبعيداً اسم هذا الاشتراكي جوهان كارل رودبيرتس جاغيزو*

قال عن نفسه أن نظريته كانت فقط «نتيجة ثابتة للافتراض المقدم إلى العلم من قِبَل سميث، وتم إثباتها بشكل أعمق من قبَل مدرسة ريكاردو ذلك أن الافتراض بأن كل مقالات الاستهلاك، إذا ما نظرنا إليها اقتصادياً، يجب أن ينظر إليها على أنها فقد وليدة عمل، As Costing.

---

* Born in 1805; died in 1875.

تمهيد لكتاب آ.ديوريسن
مقدمة للفلسفة المادية الجدلية

ما هي مهمة الفلسفة؟ يقول .زلر أن مهمتها هي «البحث علمياً عن الأسس الرئيسية للمعرفة والوجود وإدراك كل الواقع الموجود بعلاقته مع تلك الأسس هذا صحيح؛ لكن يبرز في الحال سؤال آخر، إذْ هَلْ يمكن اعتبار أسس المعرفة، منفصلة عن أسس الوجود،؟ الجواب قطعاً لا ذلك أن الذات تتباين مع العالم الخارجي (غير الذات)، لكنها ترتبط في نفس الوقت وبشكل ما مع ذلك العالم. ونتيجة لذلك، فإن الإنسان عندما يتفلسف أو يشعر برغبة في استكشاف عالمي ثابت لنفسه، يواجه مباشرة مسألة العلاقة بين (الذات وغير الذات) وبين (المعرفة والوجود) وبين (الروح والطبيعة)! وعلى الرغم أن الفلاسفة في الفترة الأولى من تطور الفلسفة اليونانية القديمة لم يدرسوا أسئلة كهذه؛ ومثال على هذا، قال ڤالز أن الماء هي المادة الأساسية التي تُسخرج منها كل الأشياء وتعود إليها إلا أنه لم يسأل نفسه عن ماهية العلاقة التي تربط الوعي والشعور بتلك المادة الأساسية، وأيضاً أناكسيمينز الذي ما سأل نفسه ذلك السؤال عندما أكد أن المادة الأساسية كانت الهواء وليس الماء وعلى أية حال، فقد حلَّ زمن لم يستطع فيه حتى الفلاسفة اليونانيون التهرب من مسألة العلاقة بين (الذات وغير الذات) وبين (الشعور والوجود) وأصبحت تلك المسألة هي المشكلة الأساسية للفلسفة وحتى يومنا هذا

وتعطي أنظمة عديدة فلسفية ردوداً مختلفة كما تظهر في الوهلة الأولى إلا أنها في الحق ليست كذلك حيث تنقسم كلها إلى جزئين فيضم الجزء الأول تلك التراكيب الفلسفية التي تتخذ كلاً من (الهدف) أو (الوجود) أو (الطبيعة) كنقطة ابتداء لها وهنا يوجب على المفكرين شرح كيفية ارتباط (السبب (بالهدف) و(الشعور) (بالوجود)

و(الروح) بالطبيعة) وتكمن نقطة الاختلاف في أنظمتهم لعدم شرحهم هذا بنفس الطريقة على الرغم أن لهم مطلقاً واحداً

ويشمل الجزء الثاني التراكيب الفلسفية التي تتخذ كلاً من (السبب) و(الشعور) و(الروح) مطلقاً لها وهنا يتوجب على المفكر، كما هو واضح شرح كيفية إضافة (الهدف) إلى (السبب) و(الوجود) إلى (الشعور) و(الطبيعة) إلى (الروح) أما اختلاف الأنظمة الفلسفية في هذا القسم فيعود إلى أسلوب إنجازهم هذه المهمة.

ويصل المرء إلى واحدة من موعات الاستكشاف العالمي المادي عندما يتخذ من (الهدف) مطلقاً له ويتحلى بقدرة وشجاعة على التفكير بثبات بينما يتحول المرء الذي يتخذ من (السبب) مطلقاً له، إلى فنان مثالي.

أما أولئك الناس الذين لا يتحملون التفكير المتواصل فيتوقفون في نصف الطريق ويكتفون بمزيج من المادية والمثالية ويُدعوا (بالانتقائيين).

ويمكن للبعض أن يعترضوا بقولهم أنه يوجد ثمة أنصار للفلسفة الانتقادية وبعيدين عن المادية والمثالية .ومع هذا لا يشكون من أي ضعف يرتبط عادة بالأسلوب الانتقائي للتفكير وأذكر نقداً كهذا وجهه الأستاذ تشلبانوف لي، لكني أعيد هنا القارىء إلى الفصل السادس من كتاب دبوريسن (الأسلوب المتسامي) حيث سيجد هناك ضعفَ هذا الاعتراض فقد أوضح دبوريسن وبقناعة ووضوح معاناة الفلسفة الانتقادية لـ(كانت) من الازدواجية التي هي دائماً انتقائية لذلك يخطىء كل من يفكر أن (كانت) جاء نقضاً للرأي القائل أن كل مفكر ثابت لا بد له أن يختار بين المثالية والمادية.

وكان فيتش قد أشار إلى تقلب الكنتيسة على الرغم أنه نسب هذا التقلب لاتباع (كنت) فقط عندما قال لهم «إن أرضكم ترتكز على فيل يرتكز بدوره على الأرض لذلك فإن. مسألتكم التي هي الفكر الخالص يجب أن تعتمد على الذات وقد أعلن فيتش بعد اقتناعه أن «كنت» نفسه كان خالياً من أي تناقض. أن المعنى الحقيقي للكانتيسة هو المثالية (وذلك في كتاب فيتش (نظرية المعرفة)) وقد اعترض كنت كتابة «على تفسير كهذا لفلسفته ووصف نظام .فيتش المثالي كالشبح الذي كلما فكرت بإمساكه لا تجد سوى يدك ممتدة لإمساكه»* وهكذا لم يكن لـ فيتش سوى توبيخ

* Kante's Werke, Ausgabe von Hartenstein, X. Band, S. 577–78.

(كنت) نفسه واتهامه بالتقلب وبأن له ثلاثة أرباع دماغ فقط

وبما أن كلاً منا هو عنصر (الفاعل) بالنسبة لنفسه (أنا) ومفعول به بالنسبة للآخرين لذلك لا بد من اتخاذ الطبيعة (كونها معقول به) مسطلقاً لكل الأنظمة الفلسفية أما كيف يمكن للمرء شرح أصل تلك الأنظمة الفلسفية حيث تكون الروح لا الطبيعة هي المنطلق فعلينا أولاً دراسة تاريخ الثقافة للإجابة على هذا السؤال.

ويقول الاثنولوجي الشهير الانكليزي إدوارد-ب-تايلور منذ زمن طويل أن أصل الفلسفة الروحية عكس الفلسفة المادية ينبع من الإرواحية البدائية* وربما بدا هو للبعض متناقضاً ويقول البعض الآخر أن الاثنولوجيين عموماً ليسوا أكفاء في تاريخ الفلسفة ولهذا أقول أن المؤرخ الشهير للفلسفة تيودور غومبرز كان متفقاً مع رأي الاثنولوجيين. ففي عمله الموهوب المهدي (للمفكرين اليونانيين) أعلن غومبرز أن عقيدة بلاتيو بخصوص الأفكار تشبه إلى حد كبير آراء بعض القبائل البدائية التي يبرز أصلها في الأرواحية. وهي عبارة عن محاولة البدائيين لشرح المظاهر الطبيعية ومهما تكن تلك المحاولة ضعيفة وعقيمة إلا أنها كانت ضرورية في ظروف حياة الإنسان البدائي الذي كان يقوم ببعض التصرفات خلال صراعه من أجل البقاء وكان ينجم عن ذلك بضعة حوادث يظن أنه سببها وبمطابقة مع ذاته يعتقد أن كل الظواهر الطبيعية الأخرى تنبع أيضاً من جراء أفعال مخلوقات مثله لها بعض الأحاسيس والحاجيات والعواطف والعقل والإرادة فيتقبل تلك المخلوقات كأرواح لا تدركها الحواس بالظروف العادية وينبع الدين من الأرواحية هذه ويعتبر هو التطور اللاحق الذي يحدده مجرى التطور الاجتماعي.

واعتقد البدائيون أن الآلهة أرواح تتخذ منهم موقفاً ما ولذلك يعبدونها فيؤمنون أنها خلقت العالم. ولا يهتم الصياد البدائي بمعرفة خالق الحيوانات بل من أين تأتي، طالما أنها تزوده بوسيلة العيش ووجد رداً لهذا في كونه وظهرت روايات عن خلق العالم مؤخراً؛ فسمع تطور القوى المنتجة، زاد نشاط الإنسان الانتاجي واعتاد تدريجياً على فكرة الخلق. وطبيعي، أن يبدو نشاط خالق العالم مشابهاً لنشاطه الانتاجي وهكذا وفقاً لقبيلة أميركية تكوَّن الإنسان من الطين وفي ميفيس كانوا يؤمنون أن الإله (تاث)

* La Civilisation Primitive, Paris, 1876, I, p. 493.

بنى العالم كما يبني البناء منزلاً وفي سائس قيل أن العالم حاكته إلهة. الخ

ونرى أن نشأة الكون مرتبطة تماماً بالتقنية. وحالما رسخ الاعتقاد بأن العالم قد خلقته روح ما، مهد ذلك الطريق لتلك الأنظمة الفلسفية التي تتخذ من الروح (الفاعل) مطلقاً لها وهكذا تحدد وجود الطبيعة (المفعول به) ولهذا لا بد لنا من الإقرار بأن الفلسفة الروحية وكذلك المثالية - تنبع من الأرواحية البدائية في تعارضها مع المادية.

إن الروح المبدعة للمثاليين، كالروح المطلقة لـ شلنغ أو هيغل تتشابه قليلاً مع إله القبيلة الأميركية، المذكورة سابقاً، وكانت آلهات القبائل البدائية تشبه تماماً الناس عدا أنها تتمتع بقوة أعظم لكن وباستثناء الشعور، لم يكن هناك أي شيء إنساني في الروح المطلقة لـ شلنغ أو هيغل، وبكلمات أخرى، إن مفاهيم أرواح البدائيين جرى عليها ترشيح طويل (كما عبر عنها انغلز) قبل وصولها إلى مفهوم الروح المطلقة التي شكلها المثاليون الألمان العظماء ولم تحدث عملية الترشيح تلك أي تغيير أساسي في أفكار الأرواحية.

إن الأرواحية هي أول تعبير نعرفه عن شعور الإنسان بوجود علاقة سببية ما بين الظواهر الطبيعية. فهي تفسر الظواهر الطبيعية بمساعدة الأساطير ورغماً أن تفسيرات كهذه ترضي فضول البدائيين لكنها لا تزيد مطلقاً قدرتهم على الطبيعة.

فلو أخذنا كمثال أن (فيجان) مرض ووقع على الأرض يصرخ عالياً محاولة منه إقناع روحه للعودة إلى جسده فهنا طبعاً كل محاولاته لمخاطبة روحه لن تجدِي مطلقاً بالتأثير على العمليات المرضية في جسده لكن لا بد للإنسان أولاً أن يراقب الحياة العضوية من منطلق العلم ليحوز على إمكانية التأثير على هذه العمليات بالطريقة المرغوبة وهذا يعني أن يفسر الظواهر الطبيعية بقوانين الطبيعة نفسها وليس عن طريق أي كائن روحي. وينجح المرء فقط في زيادة قوة تأثيره على الطبيعة بملاحظة الاتصال القانوني بين الظواهر الطبيعية، ولذلك فإن أي رأي علمي لظاهرة طبيعية ما في حقل خاص تبعد تماماً أي رأي ارواحي للطبيعة وكما لاحظ مؤرخ يوناني أن من يعرف السبب الحقيقي للحركة الواضحة للشمس حول الأرض لن يخبر قصة هليوس الذي يركب عربته كل صباح لتسلق الممر السماوي الحاد ثم ينزل في المساء نحو الغرب

ليرتاح هذا يعني أن عد تفسير سبب حركة الشمس الواضحة حول الأرض سيتخذ منطلقاً له (المفعول به) وليس (الفاعل) وسيتوجه فقط إلى الروح الطبيعة.

وهكذا يتصرف المفكرون اليونانيون في المدرسة الأيونية تماماً فإن المرء الذي علم أن بداية كل الأشياء هي الماء أو الهواء قد بدأ بوضوح من المفعول به لا الفاعل. وبنفس الطريقة فإن هيراكليتس عندما قال أن الكون لم يخلقه أي رجال أو آلهة « لكنه كان وسيبقى للأبد ناراً أبدية تشتعل بانتظام وتنطفىء بانتظام » وكان مستحيلاً أن يُفرض عليه أي رأي ارواحي عن العالم كنتاج فعالية روح أو أرواح ولو أعدنا تعريف آ. زلر للمهمة التي تواجهه الفلسفة نقول أن الأساس الرئيسي للإدراك لمفكري المدرسة الأيونية نبع من الأساس الرئيسي للوجود هذا صحيح إلى حد ما ذلك أن دياغينس أبولونيو الذي أصر أن كل الأشياء هي متفرعة عن الهواء، آمن أيضاً أن هذه المادة الأساسية تمتلك « منطقاً » ما وتعرف الكثير

وكان للرأي العلمي للظواهر الطبيعية منافع كثيرة على الرأي الارواحي حتى أن الفلسفة اليونانية بحكم الضرورة تابعت بتقدمها من منطلق المفعول به لا الفاعل، لتصبح مادية لا مثالية. لكننا نعرف أنه منذ زمن سقراط اتخذت الفلسفة اليونانية قطعاً طريق المثالية. وفي أيامنا سادت المثالية لتصبح الفلسفة المسيطرة أما الآن فإن المتخصصين في الفلسفة وخصوصاً المساعدين منهم لا يعتقدون أنه من الضروري حتى مناقشة الماديين لأنهم مقتنعون أن نقد المادية غير ضروري على الإطلاق. وتبقى ألمانيا البلد الكلاسيكي لهذا الازدراء العظيم للمادية، الذي وصف (شوبنهاور) أساتذته العديدين وذكاءهم اللامع وبما أن أغلبية رجال الفكر الروسيين عندنا قد بدأوا باتباع هؤلاء الأساتذة الألمان للفلسفة (لأن رجال الفكر عندنا يهتمون بالفلسفة) فليس مستغرباً أن نرى هنا في روسيا أن الناس الفلاسفة (كما سماهم جوزيف برستلي) اعتادوا أن ينظروا إلينا كماديين سادرين وهذا هو تفسير كل المحاولات التي بُذلت في روسيا لتجنب تعاليم ماركس وانغلز بقواعد فلسفية جديدة وكان هدفها الرغبة في التوفيق بين التفسير المادي لتاريخ وبنود النظرية المثالية للإدراك وقد توقع لتلك المحاولات الفشل ذلك أن الانتخابية كانت دائماً عقيمة تماماً كالعذراء التي تكرّس نفسها للرب وعدا عن هذا فإن الكتاب لم يتمتعوا لا بالمعرفة ولا بالموهبة الفلسفية لذلك فإن مناقشتهم لا جدوى منها رغماً أن كتاباتهم تستحق الذكر كونها نموذجية عن ذلك الزمن.

٤

لمَ تغلبت المثالية على المادية بالرغم من المنافع الواضحة للفكر العلمي للطبيعة على العالم الارواحي؟ هناك سببان لذلك؛ أولهما أن العلم الطبيعي حقق تقدماً بسيطاً في زمن طويل لذلك لم يستطع انتزاع الارواحية من مراكزها أما الناس الذين اعتادوا على رؤية الظواهر الطبيعية من وجهة نظر العلم فقد تابعوا تعلقهم بالأفكار الارواحية في مجالات واسعة فعندما بدأت الحياة الاجتماعية بالتطور وتكررت العلاقات بين المجتمعات المنفصلة تشكل نوع جديد من مجال الظواهر الطبيعية الذي لم يخضع يوماً للبحث العلمي بل فُسِّر ارواحياً بالرجوع إلى نشاط إله ما فإن ملاحم يوريبيدير غالباً ما تنتهي بالكلمات التالية: «إن قدرة الآلهة عظيمة وهم ينفذون الأمور بشكل أن ما من إنسان تنبأها قبلاً فالآلهة يمكنها أن تقلب كل ما يتأكد منه الإنسان إلى لا شيء ويقررون أشياء لم يحلم بها البشر» ففي صراع القوى ضمت أمة واحدة، وفي الحروب الدولية والعلاقات التجارية التي اعتبرت مستحيلة، كلها من جهة تنجز من غير توقع بينما تبقى الأمور المتوقعة غير كاملة. هذا كله يدعم الإيمان بوجود قوى سماوية والرغبة الدائمة لطلب المساعدة منها وساد هذا الإيمان حتى بين المفكرين البارزين الذين كانوا قادة للبشرية المتحضرة في طريق التقدم نحو فهم علمي للعالم. وقد تابع آباء الفلسفة العلمية للطبيعة، وهم المفكرون الأيونيون، الإيمان بوجود آلهة.

يجب أن نذكر دائماً أنه بالرغم أن الأفكار الرواحية تابعت تقدمها لمدة طويلة باستقلاله عن أي من الأفكار التي يتميز بها البدائيون في ارتباطاتهم بالمجتمع الذي ينتمون إليه إلا أن هذا الفكر بدأ بالارتباط بالآراء الأرواحية ونتيجة لذلك، فقد اقتيدت الأفكار الارواحية نحو أنظمة دينية ومعتقدات صهرت بآراء الناس وارتباطاتهم المتبادلة وبدأوا يعتبرونها كأوامر من الآلهة. فإن الدين يطهر الأخلاق في أي مجتمع كان.

وفي قوانين (ماينو)، قيل أن خالق الكون قد شكل الناس في طبقات اجتماعية مختلفة وذلك بأجزاء متنوعة من جسمه. فصنع البراهمانز من فمه، والكشاتريا من ذراعيه والفايسيا من فخذه وأخيراً السودرا من قدمه فإن رغبة الخالق تكمن في أن الطبقات الدنيا ينبغي لها دائماً أن تطيع الطبقات العليا ويجب أن لا يتغير هذا النظام تماماً مثل فصول السنة.

وقد جعل هذا التقديس لنظام اجتماعي معين من الدين قوى محافظة رئيسية ونتيجة لذلك أصبح للدين مكانة كبرى في نفوس المحافظين. وقد مدح لوكريتس المادي ابيكوريس بسبب إيمانه بالآلهة.

وقد بدأ الرياء الفلسفي يعبر كواجب يدين به الانسان المفكر لمجتمع محترم وذلك في أن الفترة الانتقالية للتطور الاجتماعي وذلك عندما تحوز طبقة ما فوزاً على الطبقة التي تعلوها هذا قد يبدو غير صحيح لكنه حقيقي.

لقد اختار وندلباند* بحق اللورد بولنغبروك(١٦٦٢-١٧٥١) كأفضل تعبير روحي لهذا الموقف وكان بولنغبروك مؤلف «رسائل الدراسة واستعمال التاريخ وقد نشر في ١٧٣٨

ونقرأ في كتاب وندلباند: وبما أنه لا يؤمن بالثوراة كأي ربوي فقد أعلن ان كل أدب يشر مثل تلك الآراء هو ثوري ويعتبر وباء على المجتمع ويعرب عن رأيه في أن التفكير الحر هو حق يسمي فقط إلى الطبقة الحاكمة ويحول حب الذات للطبقات الاجتماعيـة ضد شعبية التفكير الحر فيؤمن أنه في الصالات ينبغي أن يسمح بالهزء من سطحيته وغموض الدين الايجابي لكن في حياة المجتمع فإن الدين قوة لا بد منها ويؤدي أي عبث عليها خطراً «على الأمة

فقد وجد وندلباند أن بولنغبروك في الأصل «ما كانت لديه سوى الشجاعة الكافية للبحث عن سد المجتمع الرفيع في زمانه» وهذا صحيح إلا ان تاريخ الأفكار الفلسفية في مجتمع منقسم إلى طبقات يجب ان يعتبر من الوجهة المادية أن الوجود لا يُحدد بالتفكير بل بالعكس، فإن الوجود يحدد التفكير؛ وإن الانتصار العالمي الحالي للأفكار العالمية المثالية ستصبح كمجادلة ضد تلك الأفكار العالمية أكثر مما هي في صالحها

وهل من أحد لا يدرك عنف الصراع الطبقي في المجتمع الأوروبي الغربي الذي يزداد يوماً بعد يوم؟ وهل من أحد لا يفهم ان الدفاع عن النظام الاجتماعي الموجود يبغي لهذا السبب أن يكون ذا أهمية في أعين الطبقات الحاكمة؟

---

* W Windelband. History of Modern Philosophy (Russian translation, edited by Mr. A.Uvedensly) Vol. 1, st. Petersburg, 1908, pp. 238-39.

ويلوم وندلباند بولنغبرك فيتهمه « بالنفاق المقصود ويقول أنه من السهل ملاحظة (ضعف بصيرة مجادلاته) وهنا نراه على حق فعندما يمدح القادة المثاليون « للشعب بعض « الحقائق التي يهرأون منها في محيطهم الخاص، يبرز خطر انتشار اسلوب تفكيرهم الحقيقي بين الناس وعندئذٍ يمكن لركيزة الدولة ان تهدم. ما كان أصل التفكير البريطاني الحر الذي بدأ حتى مؤيدوه باعتباره خطراً؟ في التحليل الأخير، ساعد اعتقاد أن كل الظواهر الطبيعية خاضعة لقوانينها وبكلمات أخرى، تألفت من الوجهة المادية من الطبيعة ومن السهل الاقتناع بهذا الرأي المادي إذ يكفي ان نتعرف على أعمال المفكر الحر البارز جون تولاند ١٦٧٠-١٧٢٢ حيث امتزجت تعاليمه وبعمق بروح المادية وهكذا فقد كان اعلان الحرب أولاً من قبل الحراس الانكليز ضد المادية، ذلك انهم وجدوا أن نشر الرأي الخفي حتى ولو حصر بالطبقة العليا من المجتمع كان مؤذياً من حيث كنيسة انكلترا والسلام الاجتماعي.

وعندما تزداد أهمية امر ما في مجتمع أو طبقة اجتماعية ما، نرى الناس دائماً منهم من يتحمل مسؤولية كفاية هذه الحاجة ففي انكلترا، خطا جورج بركلي ١٦٨٤-١٧٥٣ خطوه ضد التفكير الحر إلا ان اهتمامه الرئيسي في هذا الصراع كان ليهدم أساس المادية في التفكير الحر هذا

وأصبح بركلي فيما بعد مطراناً ويمكن الاستنتاج من مذكرات قديمة تعود إلى سنوات دراسته أنه اتخذ لنفسه واجب تزييف « سلاح روحي » للدفاع عن المعتقدات التقليدية. وبينما كان لا يزال طالباً، فقد نفذ مبدأه الشهير « الوجود ينبغي أن يتم بالشعور » وهكذا فليس من الصعب معرفة ما دفعه للدفاع عن هذا المبدأ فيقول في كتابه المعروف « إن الوجود الذي يتميز عن الادراك لهو ذو نتائج سيئة للغاية، ويشكل بداية مبدأ هوبز (المادية)* ويقول في موضع آخر « عندما تسمح المادة، اتحدى أي انسان لإثبات ان الاله ليس مادة »** وكان هناك ثمة طريقة واحدة لتجنب مثل تلك النتائج الوخيمة وذلك بعدم السماح لوجود المادة وقد تم انجاز هذا

---

* Le Journal Philosophique de Berkley, etudé et traduction par Raymond Gourge, Paris, 1908, pp. 107–08.

** Ibid., p. 123.

خلال المبدأ القائل ان الوجود يعادل الادراك ومن هنا تأتي الخاتمة بأن المادة نفسها ليست سوى جزءاً من احاسيسنا وان ليس من حقنا أن نقول هذا فعله الاله أو ذلك فعلته الطبيعة فيقول المطران ان السبب الوحيد لكل الأمور الطبيعية هو الاله.

لكن فشل أمر واحد إذا بدا لـ بركلي أن ضرورة الاقتناع بصحة عقيدته لا بد مىها، وفي حقيقة الأمر عىى ذلك ببساطة عرض عدم كفاءتها

فلو صح ما عناه بركلي عن مبدأه ان الوجود يعادل الحواس، وذلك مبدأ احتفظ به بركلي حتى مماته إذن فإن الله يشارك المادة بالمصير نفسه ويوجد فقط في حواسنا تماماً كالمادة وهكذا فإن الدين أيضاً جسِّد وليس فقط المادية. فتوصلنا عقيدة بركلي إذن إلى طريق جديد نواجه فيه نفس العواقب السيئة التي حاول كاتبنا تجنبها إلا أن بركلي لم يلاحظ هذا التناقض بل أغرته رغبة الدفاع عن معتقداته التقليدية بأي ثمن.

وأُغري كانت أيضاً بنفس الرغبة، فإن نظامه «الانتقادي» كان بالتأكيد محاولة للجمع بين بعض الآراء التي ورثها عن أجداده البرونستانتيين وبين نتائج الفكر النقدي للقرن الثامن عشر واعتقد كانت انهم بامكانهم أن يرتبطوا في حال فصل سلطة «الايمان» عن سلطة «المعرفة».

وكان ڤولتير عدواً لدوداً للكنيسة الكاثوليكية ولكنه كان مثل كانت مؤمناً بانه يجب ان يكون للايمان مكاناً خاصاً وكان ربوياً حين شن حرباً حادة ضد الكاثوليكية وبشر بالالحاد أو بالاعتقاد ان الله الذي يكافيء الناس للمعاملة الحسنة ويعاقبهم لسوء أعمالهم. وكان كافياً ان يتعرف المرء ولو قليلاً بمجادلاته لصالح ايمان كهذا ويدرك تماماً لماذا اعتقد أن ذلك ضروري. ويخبرنا مابي دو پان في مذكراته انه حدث ذات مرة انه بدأ بالدفاع عن الالحاد بوجود ڤولتير وذلك في عشاء المبرت وكوندرست عندها أخرج «عجوز فرني» وبسرعة خدامه من الفرقة وهتف: «تابعوا الآن حديثكم ايها السادة ضد الاله لكني لا أحب أن يقتلني أو يسرقني خدامي الليلة ولهذا أفضل ألا يسمعوكم». هذا يذكرنا بالملاحظة التي أبداها ڤولتير نفسه عن بايل الذي اعتبره ڤولتير رسول الالحاد «لو كان عليه ادارة خمسمائة أو ستمائة فلاح لما تردد ان يدعي لهم بوجود اله يكافيء ويعاقب». وبهذا الصدد؛ فإن المنوّر الفرنسي العظيم يذكّر بولنغبروك الانكليزي الذي اثر كثيراً على تفكير ڤولتير

وكان ڤولتير مفكر (أيديولوجي) الطبقة الاجتماعية الثالثة الفرنسية التي كانت تحارب من أجل تحريرها ضد الارستقراطية المؤقتة والروحية. ومن وجهة نظر علم الاجتماع، كان أمراً بارزاً جداً في أن العداء الطبقي وجد له تعبيراً حتى قبل الثورة في اهتمام المنورين الفرنسيين لخلق نظرية عالمية حرة من أي تفاهات دينية أو متكبرة من جهة وتتطلب من جهة أخرى طاعة الناس المعدمين من السكان. وحتى قبل الثورة، بقيت المادية بعيدة عن كونها الاتجاه السائد في الفكر الفلسفي للبرجوازية الفرنسية الثقافية.

وعندما أقول ان تاريخ الفلسفة كتاريخ كل الأيديولوجيات يؤكد تماماً المسألة المادية بأن الوعي لا يحدد الوجود بل بالعكس، لا أعني بذلك ان الفلاسفة يسعون بأقصى جهدهم لتحويل نظامهم إلى سلاح روحي يزيد من مصالح طبقتهم. وحقيقة ان وندلباند كان قد أخبرنا ان هناك فترات يلعب فيها «الرياء المقصود» دوراً كبيراً في مصير الأفكار الفلسفية. ونكون أكثر مرحاً لو اعتبرنا هذه الفترات استثنائية. وليس ضرورياً ان يكون الفرد منافقاً عندما يسعى لربط أفكاره بمصالح طبقته الاجتماعية وكل ما يحتاجه هو الاعتقاد الخالص ان مصلحة الطبقة تتوافق مع مصالح المجتمع ككل. وعندما يتحقق هذا الاعتقاد، وخاصة عند افراد واقعين تحت تأثير بيئتهم، عندئذٍ تتسبب غرائز الانسان المثلى وهي حب الارتباط بالناس وحب الغير في ان يعتقد ان تلك الأفكار خاطئة وتهدد «بعواقب وخيمة» لطبقته. كما وتركز على هذه الأفكار التي تعد بتحسين لطبقته. وما يبدو صالحاً لطبقة اجتماعية ما لا بد أن يوافق عليه الأفراد الذين قاموا بتنفيذه. وطالما ان الطبقة المعينة تعيش على حساب طبقات أخرى لذلك فإن هذه العملية النفسية بتحديد النافع بالصحيح سيبقى معياراً للرياء غير المقصود والذي يجبره على ان يبتعد عن أي شيء يعيق تقدمه. ويزداد تأثير هذا المعيار كلما قاربت الطبقة الحاكمة على الانحطاط برياء غير مقصود يرتبط برياء مقصود.

ومهما يكن من أمر دور الرياء المقصود أو غير المقصود في العملية النفسية بتحديد ما هو نافع بما هو صحيح، تبقى هذه العملية ضرورية في مجال التطور الاجتماعي.

تُتهم فلسفة كانت الانتقادية بالازدواجية. كان هذا واضحاً بالنسبة لـ فيتش. لكن إذا كانت ازدواجية المفكر كونغسبرغ عيباً من الناحية النظرية فإنها كانت مناسبة جداً

من الناحية العملية بالنسبة للبرجوازيين الحاليين في بلدان أوروبا الغربية. فقد جعلت الايديولوجيين في الطبقة الحاكمة قادرين على أن يصبحوا ماديين في العلم ومتمسكين كرجل واحد بمثالية هذه الأفكار التي يقال انها خارج حدود الادراك العملي. وإن المنوعات الكانتية لهذه العقيدة للحقيقتين واسعة الانتشار في ألمانيا ويربط العلماء البريطانيون عقيدة الحقيقتين بفلسفة (هام) لمهلهم كانت.

فيقول، من جهة، الطبيعي العظيم «بالتأكيد إن كل من يطّلع على حقائق هذه القضية بأيامنا هذه يشك ان اصول النفس تكمن في فيسيولوجيا الجهاز العصبي وما نطلق عليه عمليات الدماغ ما هو إلا أعمال الدماغ ومواد الادراك التي هي نتائج النشاط المخي»* ولم يتخطى أبداً الماديون «المتطوقون» هذه الحدود وإلى جانب ذلك، يقر هاكسلي ان الفيسيولوجية المعاصرة تقود مباشرة للمادية بحيث يمكن للمرء أن يطبق هذا التصميم على نظرية تعترف بأنه عدا المادة ذات الحجم لا يوجد أية مادة تفكير أخرى، لكن نفس العالم الطبيعي يقول محاولاً تخفيف رأيه المادي الخالص: «إلا أنه، على أية حال، صحيح أن العقيدة لا تحوي شيئاً يختلف عن المثالية الخالصة»** وحاول هاكسلي ان يبرهن هذا بمناقشة الرأي القائل اننا في الأصل لا نعرف سوى حواسنا فيقول: «يمكن ان يكون الدماغ الآلية التي تمكن العالم المادي من تمييز نفسه. ولكن من المهم أيضاً ان نلاحظ انه على الرغم من أن هذا الرأي عن الكون وعلاقته قادرين على رفض مناقشات المثالية الخالصة وكلما أُقّر المركز المادي كلما أسهل اظهار الحقيقة بأنه لا يمكن مهاجمة المركز المثالي ذلك لو التزم المثالي ضمن حدود المعرفة الايجابية***

وتساعد أفكار كهذه على التوفيق بين الشعب البريطاني (المحترم) ونظريات هاكسلي على العلم الطبيعي. وربما طمأنوه إلى حد انه ما زال يحتفظ بآثار من الآراء الارواحية ويبدو جلياً انه متمسك بها كما فعل كل البريطانيين في القرن التاسع عشر والذين كانوا أحراراً في التفكير كثيراً لكن من غير المعقول أنه فكر بهم كأشياء لا يمكن مهاجمتها

---

* Hume, sa vie, sa Philosophie, par Th. Huxley, trad. par compayré, Paris, 1880, p. 180.

** Hume pp. 108–09 [80].

*** Ibid., p. 11 [81–82].

ونذكر انه عندما أنكر بركلي وجود المادة مستقلةً عن الحواس كان عليه أن يصل إلى إنكار لوجود الله، لو أراد أن يفكر مطقياً أما هاكسلي في محاولته جعل النتيجة المادية أقل رهبة عند تبنيه المبدأ الأساسي للمثالية فقد وجد نفسه في موقف مماثل: فقد كان على هذا العالم البيولوجي ان ينفي وجود الحياة العضوية والطبيعة عموماً باستقلال عن الحواس، لو أراد أن يكون منطقياً

لا يمكن التفكير بالحياة العضوية دون تبادل المواد بين العضوية والبيئة. فعندما قال ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود كان لا بد له ان يتابع: «أنا موجود إذن الطبيعة أيضاً موجودة بعيدة عن ادراكي لذلك: «وبالطبع يمكنني ان اعلن في نهاية التحليل اني لست مكون من العضوية بل من مجموعة أحاسيس وأفكار معينة، هذا ما عناه هاكسلي بقوله «المعرفة الايجابية» لكن يبدو انه ما خطر له كم من السهل ان نخفض هذا الاسلوب من المعرفة الايجابية إلى الغموض.

ولنفرض ان بركلي كان مصيباً في قوله ان الوجود يعني الوجود في الحواس. لكن لو كان هذا صحيحاً، فحتى الناس كلها عندئذٍ لا وجود لها بالإضافة إلى عدم وجود أي مادة أو طبيعة أو إله خارج ادراكي إذن لا يوجد أحد غيري وبعض حالات متنوعة من وعي هذه هي النتيجة الصحيحة الوحيدة الممكن استنتاجها من المبدأ المثالي الرئيسي الذي يدعي ان الوجود مرتبط بالحواس والادراك.

ما معنى ألا يوجد أي احد أو أي شيء؟ هذا يعني انك لست ابن والديك بل بالعكس أبواك هم ابناؤك بما أن وجودهم مرتبط بادراكك. فلو كان المثاليون غير قادرين على أن يبعدوا المادية سوى بالاستشهاد بتفاهات كهذه التي يمكن أخذها على محمل الجد فقط في مدينة تشيكوف، رقم ٦، إذن فإن قضية المثالية نظرياً قد ضاعت. فالعقيدة القائلة بأن لا وجود لأي أحد أو أي شيء سوى نفسي وحواسي تدعى بالأنانة التي لا يمكن تجنبها عندما يكون المنطلق الادراك الفردي أو عندما يلترم المفكر بالمثالية الذاتية.

- ٨

وطالما اتضح أن نظرية «الأنا» هي سخيفة للغاية، فدعونا نترك حقل المثالية غير الموضوعية، ونلقي نظرة على الشكل الذي يتخذه النزاع بين المثالية والمادية عندما

ينظر إليه من وجهة نظر الوعي الفردي المتفوق الذي يلجأ إليه المثاليون عندما تنقصهم الشجاعة على الإقرار بنظرية « الأنا

وقبل كل شيء ، ما هو الوعي الفردي المتفوق؟ ومن أين ينبع؟ إذا كان الوجود يعادل الوجود الحسي ، إذن فليس لي الحق في الكلام عن أي نوع ما من الوعي الفردي المتفوق الذي يوجد زعماً خارج وعيي الفردي. وهذا تكرار لخطيئة بيركلي عندما قال أولاً بأنه لا يوجد وجود من أي نوع مستقل عن الإدراك الحسي ، ومن ثَمَّ يعلن بأن الله له وجود مستقل عن الادراك الحسي.

إن المثالي الذي يعترف بوجود الوعي الفردي المتفوق يبقى جازماً في رأيه بغض النظر عما يردده عن الحاجة للنقد وعلى كل سنظل لطفاء هنا أيضاً ودعونا نعترف بهذه العقيدة ونرى ماذا يلي ذلك.

إن التعاليم العَقيدية (نسبة للعقيدة) للوعي الفردي المتفوق جاء عرضها النظامي في أعمال شيليغ Schelling وهيغل. إذ إن روحها المطلقة ليست سوى الوعي الفردي المتفوق المفروض أن يتضمن الباعث والسبب ، وكلاهما روح طبيعية وذاتية. ولكن بالنسبة إلى شيلينغ فإن هذا يعني بأن الكون هو « فقط التأمل الذاتي لتلك الروح أما بالنسبة إلى تعاليم هيغل التي خصص فيها مساحة كبيرة للمسيرة المنطقية المطلقة ، فإن الكون هو التفكير الذاتي للروح المطلقة. وبشكل أساسي فإنها الشيء نفسه. وإذا كان هكسلي في تلويحه إلى الماديين بالبقاء جانباً ، فإنه كان يفكر في البحث عن الخلاص على أساس المثالية المطلقة ، وكان مجبراً على أن يقول لنا : « إنني كمتخصص في علم الأحياء ، أقر طبعاً ، بوجود كلا النظامين الحيويين وبيئتها المادية. ولكنني كفيلسوف ، أعتقد بأن البيئة المادية المحيطة بهذين النظامين ، وهذين النظامين نفسيهما ، وأنا نفسي ، عالم الأحياء ، الذي يدرس بمجهود ونجاح تشريحها المقارن ويطور نظرية نموها ، كلها كانت أو سوف تكون فقط في التأمل الذاتي أو التفكير الذاتي للروح المطلقة.

ولكي نقبل ذلك المظهر بجدية فإنه مرة ثانية أمر خارج عن البحث. فأنظمة شيليغ وهيغل لها استحقاقها العظيم. ولقد ساهمت كثيراً في الحقيقة في الفكر الإنساني. ولكنها قدست تلك المساهمة ليس لأنها تدعي بأن الكون هو سيرة أو عملية تحدث في الروح المطلقة. بل على العكس من ذلك ، فهذا كان أضعف جانب فيها ، الذي يقلل

إلى حد كبير من قيمة المكتشفات اللاّمعة لهذين الكاتبين البارين عندما وجّها انتباههما إلى العالم الواقعي

ومرة أخرى، وبسعور نظري، إن كل المحاولات للتحدث عن طريقة أحدهما بعيداً عن المادية وباللجوء إلى المبدأ الأساسي للمادية (بدون الفاعل لا يوجد المفعول به أو بدون الدافع لا يوجد السبب)، كل هذه المحاولات مقدر لها الفشل الذريع وبالرغم من ذلك، فإذا ما تكررت تلك المحاولات بعناد وظلّت تتكرر طويلاً، فإنها لن تكون مسألة نظرية على الاطلاق. والتكرار العنيد لهذه المحاولات التي لا يرجى لها أمل نظرياً يجري تفسيره بواسطة السبب الاجتماعي - السيكولوجي المذكور سابقاً

ولكن كيف يمكن تحليل موضوع الفلسفة الأساسي من قبل مفكرين لم يمارسوا لسبب أو لآخر تأثير هذا السبب. هذا ما سوف نراه الآن

- ٩ -

يقترب المثاليون والكانتيون الجدد من الماديين بواسطة « تحويل » الظواهر النفسية إلى ظواهر مادية. ويقول ف.ا.لانج F.A.Lange « إن المادية تواجه باستمرار بعقبة لا يمكن التغلب عليها وهي تفسير كيف أن الشعور الواعي يمكن أن يسأ من حافز مادي ». ولانج كمؤرخ للمادية كان يجب عليه أن يعرف بأن الماديين لم يعدوا أبداً بالجواب على هذا السؤال. فهم يؤكدون فقط - ولنستعمل تعبير هكسلي المذكور سابقاً والملائم تماماً - بأنه على حدة من اتساع امتلاك المادة، لا يوجد مادة تفكير أخرى وأنه، مثل الحافز، ما الوعي إلاّ عملية مادة. وهذه الفكرة المادية جرى شرحها سابقاً، وإن يكن بسذاجة حقاً، في تعاليم ديوجينس Diogenes الذي أكّد بأن المادة الأولية - وهي الهواء بحسب تعاليمه - قد منح لنا من الوعي و« المعرفة الكثيرة أما لا ميتري LaMetrie، الذي يُنظر إليه على أنه « أقل الماديين صقلاً ونضجاً فيميل إلى تفسير أن طاقة المادة لها شعور ولقد تقبل تلك الطاقة على أنها حقيقة واقعة، وكان يعتقد بأنها صفة مميزة للمادة مثلما هي صفة للحافز وآراء لا ميتري حول هذا الموضوع كانت قريبة جداً من آراء سبينوزا Spinoza، والتي ليست مفاجئة لنا، طالما أنه كان متأثراً بديكارت Descartes في تطوير نظريته. ولكنه، مثل سبينورا ،- رفض ازدواجية الرجل الفرنسي العظيم. فهو يقول في كتابه « الرجل النبات (أي أنه جرء لا يتجزأ

من الطبيعة) إنه من بين جميع المخلوقات الحيَّة، فالانسان هو المخلوق الوحيد الذي يملك أكثر الروح والنبات هو الشيء الذي يملك أقل قدر منها ولكنه في نفس الوقت يقول لنا إن روح النبات لا تشبه إطلاقاً روح الإنسان. «الروح الجميلة التي لا تقلق نفسها بالأهداف والرغبات، ليس لديها إنفعالات أو فضائل أو رذائل أو احتياجات، ولن تُحمَّلَ حتى بعبء ترويد جسدها بحاجته من الطعام! وهو يعني بهذا القول بأن الأشكال المختلفة للنظام المادي توازي درجات مختلفة من «الحياة

وفي خلافي وجدلي مع بيرنشتاين Bernstein قدمت برهاناً وثائقياً على أن ألمع ممثل لاتجاه آخر في المادية الفرنسية للقرن الثامن عشر، وهو ديدرو Diderot كان يؤيد وجهة نظر «السبينوزيين الحديثين» (تعبيره الخاص)، الذين «انطلقوا من المبدأ الأساسي بأن المادة قادرة على الإحساس وأنهم مقتنعون بأن المادة فقط هي «الموجودة وأن وجودها هو تفسير ملائم لجميع الظواهر ولتجنب تكرار لا لزوم له سأضيف فقط هذا إن المادي موليسكوت Moleschott الذي كان أيضاً معروفاً تماماً في روسيا في وقت ما، حاول أن يدمج نفس وجهة النظر هذه في أعماله معطياً إياها ذلك العنوان المميز «وجهة النظر الروحانية- المادية

ومع السيطرة المادية الحالية في العالم، فمن الطبيعي جداً أن تاريخ الفلسفة يجب تفسيره من وجهة النظر المادية. وكنتيجة لذلك سُرد اسم سبينوزا بين أسماء الماديين، ولذلك فإن قارئاً ما من المحتمل أن يفاجىء بأنني أفهم السبينوزية بالشعور أو بالمعنى المادي. ولكن هذه هي الطريقة الصحيحة الوحيدة لفهمها

وكان فيورباخ قد عبر في عام ١٨٤٣ عن الاقتناع التام بأن تعاليم سبينوزا كانت «تعبيراً عن الاتجاه المادي للحقبة الزمنية الحديثة» وبالطبع فإن سبينوزا نفسه لم يستطع الهروب من تأثير زمانه. وكما لاحظ فيورباخ فإن ماديته كانت مكسوةً «برداء لاهوتي والشيء الهام هنا على كل حال هو أنه تجاهل ازدواجية الروح والطبيعة. وإذا كان سبيوزا يسير إلى الطبيعة بأنها الإله، فإن إحدى صفات إلهه هي الاتساع والحجم. وهنا يقع الخلاف الرئيسي بين السبيوزية والمادية.

إن ازدواجية الروح والمادية يجري تجاهلها أيضاً من المادية. فالمادية المطلقة تبشر بهوية السبب والهدف أو الروح والمادة في رحم الحقيقة المطلقة. ولكن تلك الهوية

أمكن إحرازها بواسطة الاعلان بأن وجود الهدف أو الشيء ليس أكثر من وجوده في « التأمل الذاتي أو « الفكر الذاتي » للروح المطلقة. وهنا أيضاً يعني هذا، حسب التحليل الأخير، « أنه ضمن الإدراك الحسي وعلى هذا الأساس استطاع الماديون أن يتحدثوا عن هوية السبب والهدف (الروح والمادة).

ويجزم الماديون ليس بهوية السبب والهدف ولكن بوحدتها « فأنا » ليست مادة فقط بل روح أيضاً أي أن « أنا هي ذات في حد نفسها وهي موضوع بالنسبة لشخص آخر وأن ما هو لي ذاتياً عمل روحي لا مادي وغير مدرك هو في حد ذاته، أو موضوعياً، عمل مادي ومدرك » (فيورباخ).

فإذا كانت هذه هي الحالة، فليس لنا الحق بالتكلم عن عدم معرفة الهدف الموضوعي أو الروح

١٠

إن المبدأ الحاسم في عدم معرفة الهدف (الشيء في حد ذاته) الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً باسم كانت، هي في الحقيقة نظرية قديمة جداً وقد أدخلت في الفلسفة الحديثة من ايديولوجية بلاتو التي بدورها أخذتها من مذهب حيوية المادة (الأرواحية) البدائي، كما رأينا سابقاً

ففي «Phoedo» لبلاتو يؤكد سقراط بأن الروح يجري تأملها خلال الجسد، وهي لذلك يجري تجاهلها وفي جزء آخر من نفس المجادثة يعبر عنه بشكل أكثر وضوحاً فيقول « طالما نحن نملك الجسد، وأن الروح ملوثة بشرٍ كهذا، فإننا لن نحصل تماماً على ما نرغب فيه، والذي أقصده هو الحقيقة ». إن الحقيقة بعيدة المنال عن المعرفة « من خلال الجسد » بمعنى من خلال مشاعرنا الخارجية، خلال سجن الروح هذا الذي يتكون عليه مبدأ بلاتو للمعرفة. ونفس هذا الفرض كان قد تمثله أب الفلسفة « الانتقادية » تماماً كما تمثله سابقاً مثاليو الأزمنة الحديثة بل وحتى مثاليو العصور الوسطى.

إن مبدأ عدم معرفة « الأشياء في حد ذاتها » يعني شيئاً فقط إذا ما نظر إليه على ضوء هذه البدائية تماماً ألا وهي نظرية المعرفة أو الادراك. وإذا ما جردناه من أساسه البالي، فإن مبدأ عدم المعرفة يقودنا بشكل حتمي إلى تناقضات لا حل لها إن

المعرفة تفترض مسبقاً وجود شيئين: الأول ما هو معروف أو مُدرك، والثاني ما يعرف أو يُدرك. والشيء الذي يُعرف أو يُدرك معروف بأنه الفاعل. ولكي يُعرف شيء بدرجة ما إلى الفاعل بدرجة ما فعليه أن يبذل بعض الجهد على الفاعل. «وبما أن الجسم البشري يتأثر بطريقة ما بواسطة جسم خارجي معين، وهكذا فإنه يدرك هذا الجسم الخارجي هذا ما يقوله سبينوزا

وبالنسبة إلى الجسم البشري فإن نتيجة جهد أو عمل جسم خارجي عليه يكون موضوعياً مادياً محضاً (تغيير في أنسجة معينة) وذاتياً يكون نفسياً (إدراك معين). ولكن في كلتا الحالتين إنها تكون حالة الذي يُدرك أي بمعنى حالة الفاعل. وبهذا المعنى أيضاً فإن جميع المعرفة هي ذاتية. أما أن تكون معروفاً أو مُدركاً فإن هذا يكون من شخص آخر ولكن لا يتبع ذلك على الإطلاق أن معرفة الشيء لا يمكن التوصل إليها من قبل الفاعل، أو بمعنى آخر أن الوجود بالنسبة إلى شخص آخر لا ينطبق مع الوجود في حد ذاته. وكان من الممكن افتراض ذلك طالما فقط أن «الأنا المدرِكة كانت تعتبر شيئاً غير مادي، يقف خارج الطبيعة. وهذا خطأ محض. يقول فيورباخ بصدق: «إن جسدي بمجموعه هو «ذاتي»، هو جوهري الحقيقي إنه ليس مجرد كيان يفكر وهذا الجسد جزء من الكون. وإذا كان يعمل وفق أشياء خارجية بطريقة ما، إذن من كلا المظهرين الموضوعي والذاتي - يكون هذا العمل مشروطاً وفق طبيعة الأشياء كلها

وكما يقول هكسلي بشكل ملائم، إن العقل البشري هو عضو الوعي- الذاتي بالكون. ولكن الجسد الذي يملك ذلك العقل يعيش في بيئة مادية واضحة، وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعرف على الأقل بعض خصائص تلك البيئة، فإنه سيكون من المستحيل بالنسبة إلى النظام العضوي الانساني أن يستمر في الوجود. ومن أجل أن يستمر، يجب على الناس أن يكونوا قادرين على التنبؤ بظاهرة ما وهذا التنبؤ يفترض معرفة حقيقته على الأقل ببعض خصائص هذا الشيء الشامل الذي يشكل فيه الفاعل المدرك جزءاً صغيراً

وأخيراً فإن أولئك «المفكرين ذوي العقول المختارة الذين يكافحون لربط التفسير المادي للتاريخ مع نظرية مثالية للمعرفة بأنه إذا كان الشيء غير معروف

من الفاعـل، فلا تطور المجتمع ولا وجوده يصبحان ممكنين: وكلا التطور والوجود يفترض مسبقاً بأن وجود عدد معين من الأشياء الموضوعية أو الأسباب والأهداف، قادر على تنسيق أعمالها بطريقة أو أخرى أو بالأحرى بمعرفة أحدهما الآخر

والمادة التي بواسطتها يمكننا أن نعرف الطبيعة وأحدنا الآخر مرودة إلينا بواسطة مشاعرنا الخارجية. ويصدر عقلنا أمراً معيباً إلى هذه المادة: وهو يوحِّد بعض المظاهر ويفصل المظاهر الأخرى. وعلى هذا الأساس تكلم «كانت عن العقل الذي يُملي قوانينه على الطبيعة. وفي الحقيقة إن العقل يقدِّم و« يطور » ما يُملى عليه من الطبيعة. ويقول فيورباخ: «نحن نفصل ما هو مفصول في الطبيعة، ونوصل ما هو موصول في الطبيعة. نحن نُلحق ظواهر الطبيعة وأشياءها أحدها بالآخر، وعلاقة الأساس بالنتيجة، والسبب بالتأثير، لأن هذه هي علاقتها المتبادلة الواقعية الحسية الإيجابية

ونظرية التطور العلمية تعلمنا بأن المادة وجدت ليس فقط قبل الناس وأفكارهم، أو قبل المخلوقات الحية عموماً، بل حتى قبل الأرض نفسها وقبل تشكيل المجموعة الشمسية. وقيل لنا أيضاً إن كثيراً من علماء التاريخ الطبيعي يميلون الآن إلى تصوُرِ للعالم مبني على الطاقة. وأكثر من ذلك. فالكيميائي الألماني أوسوالد Ostwald، أحد المفسرين المعروفين لعلم الطاقة، كان قد خصص نفسه «للتغلب على المادية العلمية ولكن هذا مجرد سوء فهم. فهذا الكيميائي الجيد أوستوالد يأمل «بقهر المادية بواسطة علم الطاقة فقط لأنه «هزيل الدراية بالفلسفة

وأنا لا أعتبر هذا التصور للعالم، بأنه مبني على الطاقة تصوراً مرضياً بل أعتقد أنه تصور ضعيف في عدة نواحي. فنظرية المعرفة المبنية على الطاقة، في اعتقادي، تعقَد نفسها بطريقة لا يمكن حلها وبتناقض مشين. ولكن عندما يقارن شخص ما مفهوم العالم المبني على الطاقة بالمادية، لا يسعني إلا أن أهز كتفي استهجاناً

أما جوزيف بريستلي، الذي لم يكن كيميائياً مرموقاً فحسب، ولكن، خلافاً لأوستوالد، مفكراً حصيفاً فقد رفض أن يعزو إلى المادة خاصية الصلابة أو اللااختراقية (عدم الاختراق أو النفاذ). وكانت نظريته هي أن للمادة خاصيتين، هما الجاذبية والتنافر وباعترافه هو فإن نظريته عن المادة مأخوذة من بوسكوفيك Boscowic. وبمعنى آخر، إن الجزء المادي، كما يراه بريستلي، ما هو إلاّ مركز قوى

معينة. ولكن وجهة النظر هذه التي كانت في الأساس قريبة من المفهوم المكوّن عن الطاقة، لم تمنع بريستلي من الدفاع بإصرار عن المادية. وسنوافق بأنه كان مُحقاً تماماً أن يفعل ذلك إذا تذكرنا التعريف الذي أعطاه الماديون ولا يزالون يعطونه للمادة: إنها ذلك الشيء الذي، بطريقة أو بأخرى وبسكل مباشر أو غير مباشر، يؤثر على مشاعرنا الخارجية.

وعوضاً عن كلمة «مشاعرنا كان من الأفضل أن يقول: «على مشاعر الكائنات الحية ولكن هذا الأمر كما هو، فإن «الطاقة» أيضاً يمكن أن تدخل تحت هذا التعريف طالما أنه لا يُعتقد بأنها شيء لا يؤثر على الكائنات الحيّة.

وهذا يعني أن «مفهوم العالم المبني على الطاقة قد يكون معارضاً لعلم الميكانيك ولكن ليس للمفهوم المادي

وبعض المثاليين الألمان، ومعهم جميع الآخرين من كل صف ونوع، كما اعتاد هرزن Herzen أن يقول، يتمسكون بالمكتشفات الأخيرة في الكيمياء في جدالهم ضد المادية. ولا يعرض ديبورين Deborin جيداً إفلاس هذا الأسلوب غير المنطقي

ولكن الأستاذ ن. .شيلو N.A.Shilov يعرضها بشكل جيد إذ يقول في قبوله من حيث المبدأ إمكانية الحركة وعدم استقرار الإلكترونات «التي هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالذرات والجزيئات، فالنظرية الألكترونية فيما يتصل بذلك من الواضح بأنها تعرّف الألكترون بأنه عنصر أساسي في المادة». ونفس ذلك المفكر الطبيعي يعتقد صدقاً بأن المكتشفات الكيميائية الحديثة توحي بفكرة وجود بعض المواد الأولية «أكثر دقة من الذرات نفسها ويجب أن نلاحظ بأن الظواهر الحادثة «ضمن الذرة هي أفضل تأكيد ممكن «لوجهة النظر الجدلية للطبيعة

وكان هيغل Hegel قد لام فكرة «الفيزياء المطلقة التي تتمسك بشدة بتعاريف مبنية على المنطق أو الاستنتاج المجرد وإحدى الأخطاء الرئيسية الناتجة عن ذلك، كما يقول، هي أن «الفيزياء المطلقة تُبطل إمكانية تحويل العناصر وفيما بعد، في أواخر ١٨٥٠، لاحظ إنغلز، الذي كان يدرس عندئذٍ التشريح المقارن وعلم النفس، بأنه إذا كان «الرجل العجوز يكتب فلسفته عن الطبيعة، «اليوم (١٨٥٨)، فإن الحقائق كانت ستنهال عليه من كل جانب لكي تؤكد صحة مفهومه الجدلي عن عمليات

الطبيعة. وماذا يمكن أن يقوله إنغلز في الوقت الراهن الذي تواجدت فيه اكتشافات مذهلة لتحولات المادة تسير «ضمن الذرة»، التي لم تكن تعتبر قبل وقت غير بعيد مضى بأنها غير قابلة للتغيير على الإطلاق؟

كل شيء هو سائل ومرن، وكل شيء يتغير والمرء لا يستطيع الدخول إلى نفس الاتجاه السائد مرتين. ونحن نرى الآن حقيقة ذلك بوضوح أكثر من السابق.

من المثالية إلى المادية

(هيغل والهيغليون اليساريون - ديفيد فريدريك ستراوس - الأخوة برونو Bruno وإدجار باور - فيورباخ)

لعبت الفلسفة المثالية الألمانية دوراً هاماً في تاريخ تطور العلم في القرن التاسع عشر. وقد كان لها تأثير قوي على العلم الطبيعي. إلا أن تأثيرها كان أقوى بكثير وبصورة لا تُقارن على « الأنظمة » التي تسمى في فرنسا بالعلوم الأخلاقية والسياسية. وهنا يجب أن يُعتبر تأثير الفلسفة الألمانية المثالية حاسماً بالمعنى التام للكلمة. فهي قد طرحت وتعرّضت، وقدمت الحلول أحياناً، لبعض المشاكل التي كان حلها ضرورياً إلى أقصى درجة إذا كانت الاستفسارات العلمية لعملية التطور الاجتماعي ممكنة. وكمثال على هذا، تكفي الإشارة إلى الحل الذي قدمه شيلنغ Schelling لمشكلة علاقة الحرية بالضرورة (في كتابه System des transzendentalen Idealismus, Tübingen, 1800). وقد كان شيلنغ المبشر الأول للفلسفة المثالية الألمانية، إلا أن هذه الفلسفة وجدت نصيرها وممثلها الأقوى في شخص جورج ويليام فريدريك هيغل Georg W.F. Hegel.

ومن الطبيعي أن يكون تأثيره عميقاً في وطنه الأم المانيا، أما البلد الثاني الذي كان لتعاليمه أعمق الأثر فيه هو روسيا

إنه لمن المستحيل فهم تاريخ الفلسفة الأوروبية الغربية وعلم الاجتماع الأوروبي الغربي إذا لم يكن هنالك إلمام بالسمات الرئيسية لفلسفتي هيغل وفيورباخ ومن السهل جداً أيضاً معرفة، ومن النظرة الأولى، الحقيقة التي لا تقبل الجدل في رجوع الكتاب الروس إلى هذين المفكرين غير الروسيين في حل المشاكل الروسية الصرفة وأحب أن

أقول إن النقطة المهمة التي سنبحث فيها الآن هي في الصفة العلمية لنظامي هيغل وفيورباخ الفلسفيين. وسبدأ بالطبع مع هيغل.

- ١

بعد إزاحة تشيرنيشفسكي Chernyshevsky الإكراهية من الساحة الأدبية، بدأ الاستخفاف «بالميتافيزيقيا الألمانية ينتشر في أوساطنا التقدمية، حيث أصبح يعتبر هيغل محافظاً هذا إذا لم يكن رجعياً، وهذا خطأ فادح ومما لا جدال فيه هو أن هيغل في أواخر حياته كان مختلفاً تماماً عما كان عليه في بدايتها إلا أن السمات المميزة للنظام الهيغلي هو بلا شك كون صانعه في أواخر حياته قد استنتج بعض الاستنتاجات العملية المحافظة من مقدماته المنطقية النظرية. وهذا النظام يمثل أحد المراكز الأولى - إن لم يكن الأول فعلاً - في تاريخ الفكر الفلسفي، لا لأنها قد أعطت نتائج عملية قيمة، بل لأنها أسست مبادىء نظرية معينة ذات أهمية بارزة بالنسبة لكل عامل واعٍ وعملي يناضل من أجل إعادة تنظيم النظام الاجتماعي الذي حوله. وهيغل نفسه قال مراراً إن الشيء المهم في الفلسفة هو الاسلوب لا النتائج، أي لا بعض الاستنتاجات العملية. وهكذا فإنه علينا النظر إلى فلسفة هيغل قبل كل شيء من ناحية الأسلوب.

نحن نعرف أن هيغل يسمي أسلوبه أو منهجه بالمنهج الجدلي لماذا؟

في كتابه Phänomenologie des Geistes يقارن حياة الانسان بالحوار، من ناحية كون آرائنا تحت ضغط التجربة تتغير تدريجياً، كما يحصل لآراء المتنازعين المشتركين في نقاش ذي طبيعة فكرية عميقة. ويطلق هيغل على مقارنة سير تطور الوعي بتقدم نقاش كهذا اسم الديالكتيكية (الجدلية) أو الحركة الديالكتيكية. إن أول من أطلق هذا الاسم هو أفلاطون إلا أن هيغل أعطاه معناه العميق والهام. إن الجدلية بالنسبة لهيغل هي روح المعرفة العلمية، وفهم طبيعتها له أهمية كبرى. فهي أساس الحركة، أساس الحياة، وأساس كل ما يحصل في الواقع. وكل ما هو موجود، بالنسبة لهيغل، يمكن أن يُتخذ مثالاً لشرح الطبيعة الديالكتيكية. فكل شيء إنسيابي وكل شيء يتغير وكل شيء يزول. ويشبه هيغل قوة الديالكتيكية بالقدرة الإلهية الكلية. إن الديالكتيكية هي تلك القوة الشاملة التي لا تُقاوم ولا يمكن صدها والوقوف في وجهها

ويمكننا أن نحس بالديالكتيكية في أية ظاهرة منفردة من أي مجال منفرد من مجالات الحياة لنأخذ الحركة على سبيل المثال. إن الحركة هي عبارة عن تناقضات حية، والحركة كلها عبارة عن عملية ديالكتيكية. ولكن حياة الطبيعة كلها عبارة عن حركة، ولهذا فإنه من الأساسي، في دراسة الطبيعة، تبني وجهة النظر الديالكتيكية. ويدين هيغل أولئك الطبيعيين الذين يسون هذا بشدة. إلا أنه يدينهم أيضاً لوضعهم فجوة واسعة بين الأشياء التي تتداخل مع بعضها البعض ممتثلة لقوة قانون الحركة الديالكتيكية التي لا تقاوم. ولكن على كل حال، ليس هناك شك بأن فلسفة الطبيعة عند هيغل هي أضعف جزء من نظامه. وهو أقوى بصورة ملحوظة في « منطقه » في « فلسفة التاريخ وفي فلسفة الحياة الاجتماعية بصورة عامة، وفي « فلسفة العقل » أيضاً وهنا بالذات كان تأثيره على تطور الفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر مثمراً جداً

وعلى كل حال يجب الانتباه إلى ما يلي. إن وجهة نظر هيغل كانت في التطور ولكن التطور يمكن أن يفهم بصور مختلفة. ويوجد حتى الآن طبيعيون يرددون بأن « الطبيعة لا تقوم بوثبات وعلماء السوسيولوجيا أيضاً يقولون إن « التطور الاجتماعي يتحقق من خلال التغييرات البطيئة والتدريجية ». أما هيغل فهو على العكس تماماً إذ يؤكد بأن ما يحصل في الطبيعة هو مثل ما يحصل في التاريخ تماماً، لذا فالوثبات شيء حتمي يتعذر اجتنابها ويقول: «إن التغييرات في الوجود هي ليست التي تحصل بالتحول من كَم إلى آخر فقط بل بالتحول من الكمية إلى النوعية أيضاً، وبالعكس؛ إن المياه عندما تُبرد وتصل إلى درجة التجمد تتحول فجأة إلى جسم صلب لا تدريجياً يصبح التطور مفهوماً فقط عندما نعتبر التغييرات التدريجية عملية تحصل الوثبة فيها (أو الوثبات). وإن كل من يرغب في تفسير منشأ أية ظاهرة بالتغيرات البطيئة فقط، فهو بذلك يفترض، دون أن يعي هذا، أن تلك الظاهرة هي في الواقع موجودة أصلاً إلا أنها لا تُدرك بسهولة بسبب صغرها وضآلتها إن مثل هذا التفسير المزعوم يصلح فقط من أجل تصور منشأ مفهوم النمو. ونحن نعرف أن علم البيولوجيا الحديثة يدرك أهمية «التحولات التدريجية في عملية تطور فصائل الحيوانات والنباتات

لقد كان هيغل مثالياً بحتاً فقد قال إن دافع القوة في تطور العالم، في تحليله

الأخير، هو سلطة الفكرة المطلق. وهذا بالطبع افتراض خيالي. وقد أشار ترندلنبرغ Trendelenburg في كتابه Logische Untersuchungen بأن الرجوع إلى الفكرة في الواقع لم يفسر شيئاً أبداً ولكن ترندلنبرغ على كل حال، الذي يهدف من كلامه هذا توجيه ضربة ضد الديالكتيكية، لم يُصب في الواقع غير أساسها المثالي* إن ترندلنبرغ كان مصيباً عندما لام جدلية هيغل على «تأكيدها للحركة الدائمة للفكرة التي تؤلف في نفس الوقت نشوء وتوالد الوجود». إلا أن طبيعة كل الجدليات بصورة عامة لا تكمن في ذلك التأكيد، وإنما عيب الجدلية المثالية فقط. وهذا كشف عن هذا العيب المادي ماركس، لذا فقد اعتراض ترندلنبرغ على الجدلية أهميته. ولكن الجدير بالذكر أن ماركس نفسه قبل أن يصبح مادياً كان من أتباع هيغل.

- ٢ -

لقد أخطأ هيغل كمثالي، حيث كان يرى أن قوة الفكرة هي القوة الدافعة لتطور العالم. لكنه كان محقاً كجدلي حيث راقب كل الظواهر من وجهة نظر تطورها

وقد بحث هيغل في مشاكل القانون والأخلاق والفن والدين من وجهة النظر الديالكتيكية. وكل هذه الأنظمة قد درسها في علاقاتها المتبادلة. فقد قال إنه «فقط في ما يتعلق بهذا الدين المعين، يمكن لهذا الشكل المعين للدولة أن يقوم، تماماً مثلما تستطيع هذه الفلسفة وهذا الفن أن يقوما في هذه الدولة»** وهذا القول يمثل النظرية المعروفة في تفاعل الظواهر الاجتماعية. ولكن على الرغم من قبول هيغل لهذه النظرية فقد قال إننا لا نستطيع الوقوف عندها

وقد قال: «إن عدم ملاءمة طريقة فحص الظواهر من وجهة نظر العمل المتبادل تتضمن أن علاقات العمل المتبادل يجب أن تُفهم في نفسها بدلا من أن تخدم كشيء مساوٍ لمفهوم ما ومعنى هذا الكلام هو كالآتي: إنني إذا ما نجحت في اكتشاف أن بناء الدولة في بلد ما يؤثر على دينها وأن دينها يؤثر في بناء دولتها، فإن اكتشافي هذا سيفيدني بعض الشيء ولكنه على كل حال لن يشرح لنا أصل تلك الظواهر المتفاعلة - بناء الدولة المعين والدين المعين. وكي نحل هذه المشكلة، عليّ أن أحفر بصورة

* انظر في مقدمة ترجمتي لكتاب انغلز «لودفيغ فيورباخ».

** (Philosophie der Geschichte, Dritte Aflage, Einleitung, p. 66).

أعمق وألا أكتفي بتفاعل الدين وبناء الدولة، وأن أحاول اكتشاف الأسس العامة التي يقوم عليها الدين وبناء الدولة معاً وقد شرح هيغل هذا بصورة جيدة عندما قال إن الجوانب المتفاعلة لا يمكن أن تقبل مثلما هي، بل يجب أن تُفهم كعنصر لشيء ثالث «أعلى».

وقد اعتبر هيغل، كمثالي، أن السبب الجذري للحركة التاريخية هو الروح العالمية. وهذه الحركة تأخذ مكانها بالتدريج وعلى مراحل. ولكل مرحلة مبدؤها الخاص الذي تحمله أمة معينة في حقبة معينة، ويشكل فيما بعد شيئاً من طبيعة الأفراد المختارين. إن هذا المبدأ المعين يحدد روح الحقبة كلها وكما يقول هيغل: «إن الروح الخاصة للأمة تفسر بشكل ملموس كل مظاهر الوعي والإرادة عند شعبها، وواقعها الكلي؛ وهذه الروح بمثابة السمة المميزة العامة لدين الأمة، لنظام حكومتها، لأخلاقيتها، لتشريعها، لعاداتها، وللعلم فيها أيضاً، وللفن، وللمهارة والخبرة التقنية.

إن الإشارات إلى الروح المجددة للأمة يُساء استعمالها كثيراً في علم الاجتماع ومن قبل الصحفيين. ولكن كل نظرية معرضة لأن يُساء استعمالها، خاصة إذا كانت موجودة في غير عصرها ومبدأ كون «روح» أمة معينة مميزة عن غيرها بسمات معينة في مرحلة معينة من تطور الأمة لا يعتبر بعيداً عن الصحة كما قد يتبدى للمرء عندما يقرأ آراء بعض القوميين. ولا يوجد أدنى شك في كون «الإنسان الاجتماعي» يتمتع بسيكولوجية خاصة تحدد صفاتها كل الايديولوجيات التي يصنعها ويمكن لهذه السيكولوجية أن تُدعى بالروح. وبالطبع يجب أن نتذكر دوماً أن سيكولوجية الانسان الاجتماعي تتطور، أي تتغير؛ وقد كان هيغل يدرك هذا الأمر تماماً ومن الضروري أيضاً أن نعرف أن سيكولوجية الانسان الاجتماعي لا تفسر تقدمه التاريخي بل العكس بالعكس. إلا أن هيغل قد شرح هذا الأمر بالعكس: تفسر «روح كل أمة معينة مصيرها التاريخي وواقعها وكل حقيقتها، أي بعبارة أخرى كل حياتها الاجتماعية. وهذا غير صحيح، ويمكن فهم سببه بسهولة. فهيغل كمثالي كان مقتنعاً تماماً بأن الوجود يحدد بالوعي وليس العكس بالعكس. ونحن إذا ما حاولنا تطبيق هذه الفكرة المثالية العامة على التاريخ سنحصل على نتيجة تقول إن الوجود الاجتماعي يتحدد من قبل الوعي الاجتماعي، أو بعبارة أخرى من قبَل الروح القومية. ولهذا كان هيغل مقتنعاً بأن روح أمة معينة لا تحدد فنون ودين وفلسفة هذه الأمة فقط؛ أي لا تحدد فقط

مجموع ايديولوجياتها، بل تحدد أيضاً نظامها السياسي وتكنولوجيتها والمجموع الكلي لعلاقاتها الاجتماعية. وفي كل درجة من درجات التطور تقدم الروح العالمية على مسرح التاريخ من قبَل أمة معينة. والفترة التاريخية الحالية هي عصر الثقافة الألمانية وبالنسبة لهيغل، إن الأمة التي تمثل أعلى درجات التطور بالنسبة للروح القومية فيها يحق لها اعتبار الأمم الأخرى مجرد وسائل تساعدها في تحقيق أهدافها التاريخية. ولكن هذا الكلام في الواقع جدير بالاهتمام.

ذكرت سابقاً أن هيغل قد اتُهم مراراً بترتيبه الاعتباطي للحقائق، التاريخية منها وغير التاريخية، من أجل مصلحة نظامه الخاص. والآن أحب أنا أن أضيف أنه كمثالي، لم يستطع إنكار وجود نوع من الاعتباطية في معالجته للحقائق الواقعية. إلا أنه كان أفضل المتهمين في هذا الأمر من مؤسسي النظام المثالي. وأولئك الذين يعتقدون وببساطة متناهية، بسبب جهلهم لفلسفة هيغل، أنه لم يقف أبداً على أرضية تاريخية صلبة* يخطئون خطأ فادحاً باعتقادهم هذا بل الحقيقة هي عكس ذلك تماماً، فإن آراءه واعتقاداته الفلسفية - التاريخية قد سلطت الضوء على العديد من أهم مشاكل التطور التاريخي للجنس البشري. وعلى سبيل المثال نجده في حديثه عن سقوط اسبارطه غير مقتنع بما قيل عنها من وجهة نظر «الروح العالمية»، بل أخذ يبحث عن أسباب سقوطها ووجدها في عدم المساواة في الملكية (Ungleichheit des Besitzes). وقد شرح أن أصل الدولة مرده إلى عدم المساواة في الملكية، وكان يعتقد هذا المثالي في البحث أن الزراعة كانت الأساس التاريخي للزواج وكان أيضاً مولعاً بترديد أن المثالية تُثبت بعد فحصها واختبارها الدقيق كونها حقيقة المادية. ولكن العكس هو الذي يمكن اثباته في الواقع، سواء من خلال المثال الذي قدمته أو من خلال أمثلة عديدة أخرى. وبعد الاختبار الدقيق لفلسفته في التاريخ؛ حيث نرى أن المادية تثبت كونها حقيقة المثالية** إلا أن هذا الأمر لن يكون عديم الأهمية عندما نحاول أن

---

* وهذه هي كلماته هو

** لمزيد من التفاصيل انظر في كتابي «نقد لنقادنا A Critique of our Critic»، القديس بطرسبورغ، ١٩٠٦، ومقالتي: «من أجل الذكرى السادسة عشر لوفاة هيغل»

نتذكر أن ماركس وانجلر، مؤسسي نظرية المادية التاريخية، قد بدأا مسارهما العملي والفلسفي أتباعاً لهيغل.

- ٣ -

إن كل من ينظر إلى العلاقات الاجتماعية من وجهة نظر تطورها لا يمكن أن يكون أبداً من مؤيدي الركود والثبات

عندما اضطلع هيرزن Herzen على فلسفة هيغل، أطلق عليها اسم جبر الثورة. ولكن على الرغم من أن في وصفه هذا شيئاً من المبالغة، إلا أنه مما لا يقبل الجدل أن هيغل طول مدة ثباته وإخلاصه لنظامه الجدلي كان مؤيداً للتقدم. وقد قال في ختام محاضراته حول تاريخ الفلسفة إن روح العالم لن تقف ثابتة في مكانها ما دامت الحركة الى الأمام هي طبيعتها الخاصة. «غالباً ما يبدو أن روح العالم قد نسيت وأضاعت نفسها إلا أنها في الداخل ما زالت تقاوم وتستمر في العمل وبذل الجهد

لقد اتُهم هيغل، كما نعلم، بالمحافظة على أساس ادعائه تطابق ما هو عقلاني مع ما هو حقيقي إلا أن هذه الكلمات في نفسها: «ما هو حقيقي عقلاني وما هو عقلاني حقيقي لا تدل على استعداد هيغل لتقبل كل نظام اجتماعي مقترح أو كل مؤسسة اجتماعية مقدمة. وكي نقتنع بصحة هذا يكفينا أن نتذكر موقفه حيال القوة المتزايدة للبابا في العائلة الرومانية. وبالنسبة له ليس كل ما هو موجود حقيقياً فقد قال: «الحقيقة شيء أكبر وأعلى من الوجود». إن ما هو حقيقي ضروري، ولكن ليس كل ما هو موجود ضرورياً وهكذا كما نرى فإن روح العالم لا تبقى ثابتة، فهي في حركة دائمة وأبدية. وحركتها الدائمة هذه، وعملها الدؤوب شيئاً فشيئاً يجردا النظام الاجتماعي الموجود من محتواه الأساسي ويحولاه إلى شكل فارغ تجاوز عصره وأوانه وآن له أن يُستبدل بنظام جديد وإذا كان كل ما هو حقيقي عقلانياً، فيجب أن نذكر أن كل ما هو عقلاني حقيقي أما إذا كان الشيء العقلاني حقيقياً، فهذا يعني استحالة وجود أية سلطة قادرة على الوقوف في وجه حركته الجدلية التقدمية. وهذا هو سبب تعريف هيغل للجدلية على أنها قوة عالية لا تُقاوم عليها تحطيم حتى أكثر الأشياء ثباتاً

٤

«إن كل شيء سائل ومتدفق، وكل شيء يتغير»، لقد قال هذه الكلمات المفكر

الشهير إفسيوس Ephesus. وهذه الفكرة نفسها تعبر عن فلسفة هيغل تماماً ولكن إذا كان كل شيء متدفقاً ومتغيراً، وإذا كانت القوة الهائلة للحركة الجدلية لا تستثني أكثر الظواهر ثباتاً ولا تُبقي عليها، فليس لدينا أي حق في النظر إلى هذه الظواهر من وجهة النظر الصوفية. بل على العكس لا يُمكن لها أن تُبحث وتُدرس إلا من وجهة نظر العلم.

ولا بد وأن يكون القارىء ملماً بالتباين الشهير بالنسبة للقانون الأخلاقي الذي صنعه كانْت Kant في كتابه «نقد العقل العملي» (Critique of Practical Reason) فالقانون الأخلاقي بالنسبة لكانت، كما هو بالنسبة لفيخته، كان تقريباً مثل المفتاح الذي يفتح كل الأبواب. أما هيغل فقد رآه بصورة مختلفة تماماً فالأخلاقيات طبقاً لتعاليمه هي الناتج المحتوم والشرط الضروري للحياة الاجتماعية. ويسترجع هنا هيغل قول أرسطو بأن الناس كانوا موجودين قبل الانسان الفرد. والفرد هو شيء يتبع غيره، لهذا يجب له أن يعيش في وحدة مع الجميع وكي يكون الانسان أخلاقياً يعني أن يعيش وفقاً لأخلاقيات وطنه. وكي يكون الانسان ذي منشأ طيب، لا بد وأن يكون مواطناً في دولة منظمة*

ويبدو لنا من كل هذا أن علم الأخلاق له جذوره العميقة في علم السياسة. وهنا يوجد تشابه كبير مع التعليم الثورية عن الأخلاق التي طورها ووسعها مفكرو القرن الثامن عشر الفرنسيون. وهذا التشابه يفسح المجال لإساءة الفهم. وإن كان العيش بصورة أخلاقية يعني العيش وفقاً لأخلاقيات الوطن، فإن هذا يعني إدانة المخترعين القدماء والسابقين الذين كانت بعض نشاطاتهم وأعمالهم ترغمهم على اتخاذ مواقف متعارضة مع أخلاقيات أوطانهم، أي بكلمات أخرى، يضطرون إلى اتخاذ مواقفهم تجعلهم لاأخلاقيين. لقد اتهم ارسطوفانيس سقراط باللاأخلاقية، وموت سقراط يدل على أن شعب أثينا وجد هذه التهمة صحيحة.

ولكن على كل حال، يمكن حل هذا التناقض بسهولة بمساعدة المنهج الديالكتيكي وقد كتب هيغل في مقدمة كتابه «فلسفة التاريخ Philosophy of History ما يلي: «عموماً، فيما يخص تضرر وانحطاط الأهداف والشروط الدينية والأخلاقية والمعنوية،

---

* Rechtphilosophie, p. 153, Anmerkung.

يجب القول أنه بالرغم من كون الجوهر الداخلي لهذه الأهداف والشروط لا نهائي وأبدي، وكون اظهارها لـه صفة محددة، فإن لتلك الأهداف والشروط روابط طبيعية فيما بينها وهي موضوع لسلطة الحظ والصدفة. ولهذا هي زائلة، ومعرضة للتضرر والانحدار

إن الشخصيات العظيمة، التي برزت في التاريخ لكونها تدافع عن «حق الروح العالمية»، وجدت التبرير التام لها في فلسفة هيغل في التاريخ، مع ملاحظة حقيقة كون أعمالهم تتضمن خرقاً لبعض الحقوق وتهديداً للنظام الاجتماعي السائد وقد سمى هيغل تلك الشخصيات بالأبطال الذين خلقوا بنشاطهم عالماً جديداً إن ارسطوفانس لم يكن مخطئاً، وكان سقراط في الواقع يحطم الأخلاقيات القديمة لشعبه، الذي لم يكن ليلام لحكمه على سقراط بالموت لأنه شعر بالخطر على نظامه الاجتماعي من سقراط. لقد كان شعب أثينا محقاً في طريقته، ولكن سقراط كان محقاً أيضاً على كل حال، حتى أكثر من أولئك الذين حاكموه، لأنه كان الناطق الواعي الداعي إلى مبادىء جديدة أسمى.

وقد كانت هناك نقطة ضعف ايجابية عند هيغل تجاه أولئك «المنتهكين للقوانين القائمة وقد صب جام غضبه على أولئك السيكولوجيين الواسعي المعرفة الذين حاولوا تفسير أعمال الشخصيات التاريخية الكبيرة بدافع المنفعة الذاتية والدوافع الشخصية. وهو يعتقد بأنه من الطبيعي جداً إذا ما كرس شخص ما نفسه لقضية معينة، أن تجلب له هذه القضية رضى شخصياً، ربما يمكن أن يتحلل إلى كل أشكال حب الذات. إلا أن التفكير على هذا الأساس، في أن الشخصيات التاريخية البارزة كان تسترشد فقط بالدوافع الشخصبة، ممكن فقط بالنسبة «للسيكولوجيين المُسخدمين الذين لا يؤمنون بوجود الإنسان البطل أبداً، وليس هذا لأنه ليس بطلاً فعلاً، ولكن بسبب كون أولئك الحكام والقضاة مجرد مستخدمين.

٥

تعد تعاليم هيغل في الأخلاق خطوة كبيرة دفعت بالفلسفة إلى الأمام في مجال التفسير العلمي للتطور الأخلاقي للجنس البشري. وتعتبر تعاليمه في الجمال خطوة أخرى إلى الأمام من أجل فهم تاريخ الفن. ومن خلال بيلنسكي امتد تأثير فلسفة هيغل الواسع والكبير على النقد الروسي، ولهذا السبب كانت المقترحات الأساسية لتلك الفلسفة تسحق اهتماماً أكبر من القارىء الروسي.

إن تعاليم هيغل في علم الجماليات مشابهة لآراء سلفه القريب الفيلسوف شيللنغ Schelling حول نفس الموضوع فقد قال شيللنغ إن الجمال شيء غير محدود مُعبر عنه بشكل محدد. وطالما أن الخيال الشعري الابداعي مرهون بحب حقبات التطور العالمي، فإن الفن خاضع لحكم القانون ولضرورة التطور، وتصوير هذا الشيء هو مهمة علم الجمال. لقد كان وضع هذه المهمة على عاتق علم الجمال بمثابة إقرار بضرورة الدراسة العلمية لتاريخ الفن. إن إثارة مسألة ما على كل حال شيء، وحلها شيء آخر وإلى جانب هذا، فإن المشاكل العلمية لا تحل «بالتصوير وبدونها كان من الصعب على الفيلسوف المُثالي الاستمرار على أية حال، لقد قدم شيللنغ خدمة لا تنسى في إثارة تلك المسألة.

إلى جانب ذلك، أن نعرف الجمال على أنه تعبير عما هو لا محدود بصيغة محددة، يعني أن نُري المحتوى على أنه ليس شيئاً بدون نتائج في عمل فني ما، بل هو على العكس، على أهمية كبرى. وفي كل الأحوال، يعتبر سيللنغ مقارنة الشكل بالمضمون خالية من أي معنى فقد أصر أن الشكل لا يمكن أن يتواجد بدون المضمون، طالما أن الشكل يتحدد بالمضمون. أما العمل الفني لا يقوم إلا من أجل نفسه فقط وهنا يكمن الفن، أي أن خلقه لا يقوم من أجل أهداف غريبة عنه - على سبيل المثال، المتعة الحسية أو المنفعة الاقتصادية، أو تحسنات الانسان الأخلاقية أي أن الفن يقوم من أجل الفن. وفكرة شيللنغ هذه قد أعادها كل أتباعه، على وجه العموم، بحماس، والروس بوجه خاص. وقد كانوا محقين تماماً في نواحٍ معينة على كل حال، إذا كانت الأعمال الفنية هي تعبير محدد عما هو غير محدود، فإنه من الواضح أن الفن في كل حقبة تاريخية معينة له أهمية كبرى، مثل محتواه، بالنسبة للشعوب

إن أفكار شيللنغ تلك حول الجمال قد نُسقت وطورت بصورة منظمة أفصل عند هيغل.

لقد عرفنا في السابق أن الروح، التي ينادي هيغل بوجوب كونها السلطة النهائية، ليست مادة غير متغيرة وغير ثابتة. فهي تتحرك وتتطور وهي تختلف في نفسها، وتكشف نفسها في الطبيعة، في الدولة وفي التاريخ العالمي والهدف من حركتها الدائمة - أو بعبارة أدق ثمارها - معرفة - الذات إن هذا النضال من أجل معرفة - الذات يمكن تحقيقه بعملية التطور الروحي للانسانة، المُعبر عنها في الفن والدين والفلسفة إن

الروح التي تتأمل، وبحرية، جوهرها الخاص هي الفن الجميل، والروح التي تعرَف هذا الجوهر بوقار إلى نفسها هي الدين، أما الروح التي تدرك هذا الجوهر فهي الفلسفة.

إن تعريف الفن على أنه تأمل الروح الحرة بجوهرها مهم لأنه يكشف الاستقلال التام عن حقل الخلق الفني والمتعة. والأعمال الفنية بالنسبة لهيغل، كما هي بالنسبة لشيللنغ وكانت، يجب أن لا تقوم من أجل أهداف خارجية. وفي نفس الوقت، يدل تعريف الفن على أنه الحقل الذي تتأمل فيه الروح جوهرها، على أن الموضوع في الفن مطابق للموضوع في الفلسفة (والدين). وهو يُظهر القيمة الكبيرة لمحتوى الانتاجات الفنية. إن الفلسفة تتعامل مع الحقيقة. والفن أيضاً يتعامل مع الحقيقة. ولكن بينما يدرك الفيلسوف الحقيقة من خلال مفهوم، يتأمل الفنان الحقيقة من خلال صورة* وطالما أننا قد عرفنا أن الشيء الحقيقي (« العقلاني ») هو فعلا حقيقي، يمكننا أن نقول وبدقة أن الواقع (الحقيقة) يمكن أن يخدم من أجل مضمون الفن. في قول هذا، على كل حال، علينا أن نتذكر أنه ليس كل ما هو موجود هو حقيقي وقد علق هيغل قائلاً إنه لمن المخطىء الاعتقاد أن الخلق الفني هو الانتاج البسيط للشيء الذي يراه الفنان، ولكن في شكل مزخرف؛ أي أن صلة مُثُل الفنان بالوجود مثل اللوحة التي يحاول فيها الرسام تملق الصورة الأصلية، أي إظهارها بصورة أجمل. إن المَثَل الفني هو الواقعوالحقيقة المتحررة من عناصر المصادفة التي لا يمكن اجتنابها في كل وجود محدد ويجعل الفن الأشياء في تناغم مع مفهومها، بعد أن يبعد كل ما هو غير متعلق بها

وبذلك الابعاد يُخلق المَثَل الفني ولهذا السبب قال هيغل إن المَثَل الفني هو الواقع أو الحقيقة بكل قوتها

وقد كان هناك ثلاث درجات رئيسية في التطور التاريخي للجنس البشري: العالم الشرقي، العالم القديم، وأخيراً العالم المسيحي والألماني وحيث أنه توجد درجات في تطور المَثَل الفني تتطابق مع درجات التطور التاريخية، فقد حددها هيغل في ثلاث مراحل.

لقد كان للفن في العالم الشرقي صفة رمزية، ففيه ترتبط الفكرة بالهدف المادي، إلا أنها لم تتوغل فيه بعد وتخترقه. وعلاوة على هذا، تبقى الفكرة نفسها غير مُعرّفة.

---

* طبقاً لهذا يدعو هيغل الجمال الاظهار الحسي للفكرة.

وإن تحديد الفكرة واختراقها للهدف يمكن أن يتحققا فقط بواسطة الفن في العالم القديم، أي بعبارة أخرى، بواسطة الفن الكلاسيكي. وهنا يتخذ المثل الفني شكلاً إنسانياً إلا أن اتخاذ مثل ذلك .الشكل الانساني بالنسبة للمثل الفني كان عرضة للانتقاد والسخط، لكن هيغل يقول ما دام الفن يهدف إلى تقديم المحتوى الروحي في شكل حسي، فإن عليه الرجوع إلى ذلك التهذيب أو ذلك الشكل الانساني طالما أن الشكل الجسد الانساني وحده هو الذي يخدم كشكل حسي يتوافق مع الروح ولهذا السبب يعتبر الفن الكلاسيكي حقل الجمال. يقول هيغل: «لا يوجد جمال ولا يمكن أن يوجد جمال أكبر من هذا وبعدما تجاوز العالم القديم عصره، آن الأوان ليحل عالم جديد مكانه مع مَثَل فني جديد ألا وهو الرومانسي. وقد كانت الفكرة - العالمية الجديدة تتمثل في بحث الروح عن هدفها ليس خارجاً عن نطاقها، بل في داخلها فقط. وفي الفن الرومانسي، بدأت الفكرة تتصدر على الشكل الحسي وبالتالي بدأ الجمال الخارجي يلعب دوراً مؤيداً فيه، ضمن الدور الرئيسي الذي يلعبه الجمال الروحي. وبسبب هذا، على كل حال، كشف الفن عن ميله لتجاوز حدوده وللدخول في مجال الدين.

وبحسب رأي هيغل، يُعد فن العمارة فناً رمزياً بارزاً، بينما يُعَد النحت فناً كلاسيكياً وأخيراً يُعَد الرسم والشعر والموسيقى فناً رومانسياً

ونحن نستطيع أن نرى العلاقة النظرية القريبة الملحوظة بين جماليات هيغل وبين فلسفته في التاريخ. ففي كلاهما نجد نفس الأسلوب ونفس نقطة الانطلاق: حيث أن حركة الروح تُعد السبب الرئيسي للتطور لهذا يوجد نفس العيب في هذين الحقلين: فمن أجل تصوير سير التطور الناتج عن حركة الروح، لا بد وأن يرجع المرء إلى معالجة غريبة للحقائق. ولكن في كلا الحقلين يكشف هيغل عن عمق هائل وملحوظ في الفكر وبعيداً عن هذا، نراه في جمالياته ينزل إلى «أساس تاريخي مادي صلب»، ثم تصبح ملاحظاته عن نشوء الفن مُنوّرة ومفيدة. ولسوء الحظ، فإن ضيق المكان يمنعني من تأكيد ذلك بالشواهد لكنني على كل حال سأذكر صفحاته الرائعة والممتازة التي كرسها لتاريخ الرسم الهولندي في القرن السابع عشر

- ٦ -

إن الفن الجميل ينشأ لأن الروح تتأمل وبحرية جوهرها الخاص. وأصل الدين يرجع إلى كون الروح تُدرك جوهرها هكذا علمنا هيغل. ولكن هل يمكن فصل حقل

الادراك عن حقل التأمل؟ وإذا كان هذا ممكناً، فبصعوبة بالغة، طالما أننا عندما ندرك موضوعاً ما، نتأمله في نفس الوقت. إن هيغل لم يُشر بدون سبب إلى تجاوز الفن الرومانتيكي لحدود الخلق الجمالي ودخوله إلى حقل الدين. وكيف نفهم السير اللاحق لتطور الفكر الفلسفي في المانيا، من الأساسي لنا معرفة آراء هيغل عن الدين بعمق وبقدر الامكان. لذا، أدعو القارىء للنظر في هذه المسألة من زاوية أخرى.

يعتبر هيغل الروح في عملية حركة مسمرة وعملية حركتها هي عملية إظهار نفسها فالروح تظهر نفسها في الطبيعة وفي الحياة الاجتماعية وفي تاريخ العالم. وإظهار النفس هذا يتحقق بالوقت والمكان. وهكذا تظهر القوة اللامحدودة للروح في شكل محدد والآن حاول أن تتصرف بدون ذلك الشكل المجدد وانظر كيف ستصل إلى وجهة نظر دينية. ويقول هيغل إن الانسان الذي يحمل وجهة النظر هذه يدرك الله على أنه قوة مطلقة وحالة مطلقة، تعود إليه كل الثروات الطبيعية والروحية في العالم. إن الروح تتكشف للخيال كشيء فوق طبيعي، مستقل تماماً عن الموضوع المجدد، ولكن بالنسبة لكل ما هو مرتبط به. وتصور الروح ككائن فوق طبيعي يتغير - ويتطور - مع التطور التاريخي للانسان. إن الله، في الشرق، يدرك على أنه القوة المطلقة للطبيعة، أو على أنه مادة يقر أمامها الانسان بكونه بلا قيمة وبلا حرية. وفي المرحلة الثانية يدرك الإله كموضوع وأخيراً، توجد المسيحية التي يراها هيغل على أنها الدين المطلق والنهائي الذي يعلن وحدة ومصالحة اللامحدود مع المحدود. وفي مركز هذا الدين يوجد المسيح الذي سينقذ العالم باعتباره ابن الله، وفوق كل هذا باعتباره الله الإنسان.

وهذا هو المقصود بالعبارة القائلة: الدين هو المحتوى الحقيقي في شكل مفهوم ولكن هذا الشكل هو ليس التعبير الدقيق عن الحقيقة المطلقة. ولا يمكن أو يوجد ذلك التعبير الدقيق إلا في الفلسفة. إن المفهوم يتضمن أشكالاً رمزية ويعتبرها أساسية. والدين يتحدث عن العقاب الإلهي، عن ولادة ابن الإله، وهكذا لقد دافع هيغل وبحماس عن «الحقيقة الداخلية للمسيحية، ولكنه وجد من المستحيل الإيمان بصحة قصص الإنجيل التي تقدم الأعمال الإلهية السماوية كأحداث تاريخية. وقال بأنها يجب أن تعتبر بمثابة تصوير خيالي ومجازي للحقيقة، مثل أساطير أفلاطون. لقد كانت فلسفة هيغل معادية للاعتباطية والتحكمية الموضوعية. ومن وجهة نظر هذه الفلسفة، يتصف المَثل أو الهدف لشخصية معينة بالقيمة فقط عندما يعبر عن السير الذاتي للتطور

الاجتماعي المشروط بحركة الروح العالمية. والأبطال الذين يتحدث هيغل عنهم بحماس كانوا وسائل لذلك التطور ولهذا السبب فقط لم تترك فلسفته المجال للطوباوية. وبعيداً عن هذا، لم تستطع فلسفته أن تجد أساساً مشتركاً مع الطوباوية لسبب آخر ألا وهو كون الاعتقاد الراسخ للطوباوية بإمكانية استنباط خطة من أجل نظام اجتماعي أفضل اعتقاداً خالياً من أي معنى في ضوء الديالكتيكية. إذا كان كل شيء يعتمد على ظروف الزمان والمكان، وإذا كان كل شيء نسبياً، وإذا كان كل شيء إنسيابياً ومتغيراً، لا يبقى هناك أدنى شك حول شيء واحد: فالنظام الاجتماعي يتغير بالتوافق مع العلاقات الاجتماعية المشكلة في بلد معين وفي وقت معين. لذلك، ليس بمستغرب كون هيغل مُكروهاً من قبل الرومانسيين، المرتبطين بقوة بالاعتباطية الموضوعية؛ ومن قبل الطوباويين، الذين لا يملكون أي تصور عن المنهج الديالكتيكي، ويتصلون، كما هو معروف، بصلة وثيقة مع الرومانسيين. وفي البداية، قليلون فقط من ممثلي المعارضة في المانيا فهموا أن فلسفة هيغل استطاعت أن تقدم الأساس النظري الأقوى والأكثر استمراراً من أجل المطمح إلى الحرية في عصره ومن بين أولئك القلائل كان هنريتش هين Heinrich Hein. وفي العقد الرابع من القرن السابق، قدم هين وصفاً لمحادثة مُفترضة بينه وبين هيغل، حذر القارىء فيها من كون الكلمات التالية: «كل شيء موجود عقلاني تعني أيضاً أن كل شيء عقلاني لا بد وأن يوجد. ومن الجدير بالذكر أن هين استعمل كلمة «موجود بدلاً عن كلمة «حقيقي التي استعملها هيغل في قاعدته الشهيرة؛ وربما كان يقصد من هذا الإشارة إلى أنه حتى في المفهوم والتصور الشائع لهذه القاعدة، ظل معناها الفعال، والتقدمي محفوظاً

وبعد كل الذي قيل، لم يعد من الضروري إضافة أن هين كان على حق في كل ما قاله عن السمة الديالكتيكية لفلسفة هيغل. ويجب ألا ننسى، على كل حال، أن هيغل حاول بمساعدة المنهج الجدلي إنشاء نظام من المثالية المطلقة.

إن نظام المثالية المطلقة هو نظام من الحقيقة المطلقة. وإذا كان هيغل قد أنشأ نظاماً مثل ذلك – وهو يعتقد أنه نجح في هذا – فإننا بالحكم من وجهة نظر المادية – علينا إدراك أن الهدف من حركة الروح المستمرة قد تحقق حالاً؛ ففي شخص هيغل وصلت الروح إلى مرحلة معرفة – الذات في شكلها الحقيقي، أعني في شكل المفهوم.

وحالما يتحقق الهدف من الحركة، يتوجب عليها أن تتوقف إن مثالية هيغل المطلقة تدخل في تناقض مع منهجه الجدلي ليس فقط في حقل الفكر الفلسفي وإذا كانت كل فلسفة هي التعبير الفكري عن عصرها، فإن الفلسفة التي تقدم نظاماً من الحقيقة المطلقة هي التعبير الفكري للحقبة التاريخية التي يتطابق معها نظام اجتماعي مطلق؛ أعني نظاماً يخدم من أجل تحقيق الإدراك الذاتي للحقيقة المطلقة. وطالما أن الحقيقة المطلقة هي الحقيقة الأبدية، فالنظام الاجتماعي الذي يخدم كتعبير ذاتي يتطلب قيمة دائمة. وقد يضاف شيء إلى هذا، ولكن لا شيء يتغير في النقاط الأساسية. ولهذا السبب نجد في محاضرات هيغل عن تاريخ الفلسفة، والتي يتحدث فيها بحماسة عن أبطال العالم القديم الذين ثاروا ضد النظام القائم، حواراً يتحدث فيه عن كيف أن النشاط الفلسفي، في العالم الحديث كنقيض للعالم القديم، يمكن له ويجب أن يُحصر في العالم الداخلي طالما أن العالم الخارجي، والنظام الاجتماعي، قد وصل إلى نظام عقلاني معين وأصبح «متوافقاً مع نفسه». وهكذا، بعد أن كانت توجد هناك حركة في مجال العلاقات الاجتماعية، أصبح عليها الآن أن تأتي إلى خاتمتها وبالتالي هذا يعني أن هيغل في محاضراته وتعاليمه المثالية المطلقة حول موضوع العلاقات الاجتماعية، قد وصل إلى تناقض وصراع مع منهجه الجدلي.

وهكذا يبدو لفلسفة هيغل وجهان: الأول تقدمي (مرتبط بمنهجه) والثاني محافظ (مرتبط بادعائه بامتلاك الحقيقة المطلقة). وفي السنوات الماضية تعاظمت قيمة الوجه المحافظ على حساب الوجه التقدمي. ويمكن أن نلمس هذا وبوضوح في كتابه Philosophie des Richts. فهذا العمل الشهير يعد بمثابة مخزن للفكر العميق. ولكن في كل صفحة منه، في نفس الوقت، تبرز رغبة هيغل في البقاء على توافق مع النظام القائم. ومن الملحوظ أننا نجد هنا عبارته التالية: «السلم مع الحقيقة»، التي استخدمت مراراً من قبل بيلنسكي في مقالاته عن ذكرى وفاة بوردينو Borodino.

إن أتباع هيغل الذين كانوا متأثرين بالعنصر الجدلي لفلسفته فهموا تلك الفلسفة، كهرزن Herzen على سبيل المثال، على أنها معادلة الثورة الجبرية. أما الذين كانوا متأثرين بعامل المثالية المطلقة في فلسفته فهموها على أنها حساب الثبات، ومن بينهم كارل بايرهوفر Karl Bayrhoffer الذي وضع عام ١٨٣٨ في ليبزغ كتاب Die Ideen und Geschichte der Philosophie وحيث أكد فيه أن هيغل هو ثمة روح العالم، وأن فكرة

الفلسفة عند هيغل التي كانت موجودة في نفسها ومن أجل نفسها، قد وجدت بديلها وقد كان من المستحيل الابتعاد أكثر من هذا الحد في تمييز الصفة المطلقة في فلسفة هيغل. وفي كتابه هذا وصل بايرهوفر إلى نتيجة منطقية ومحتومة تتمثل في أن الفكرة المطلقة نفسها، الآن، قد أصبحت حقيقة وأن العالم قد وصل الآن إلى هدفه. وليس من الضروري القول بأن مثل تلك النتيجة قد ساندت كل نوع من الميول المحافظة في المانيا نفسها وفي كل البلاد الأخرى التي اخترقها تأثير الفلسفة الألمانية.

٧ -

لقد كان لنظام هيغل مصيره الخاص، الذي يؤكد حقيقة كون سير تطور الفلسفة، مثل أية ايديولوجية، مُحدد بسير التطور التاريخي ومع تزايد نبض الحياة العامة وتسارعه، أخذ العنصر الديالكتيكي التقدمي في فلسفة هيغل يدفع العنصر المحافظ إلى الوراء وفي النصف الثاني من الثلاثينات في القرن الثامن عشر كان المرء يستطيع التحدث بتبرير كافٍ عن وجود انقسام في المعسكر الهيغلي.

وفي عام ١٨٣٨ أسس روغ. A. Ruge وت. ايخترماير جريدة Hallische Jarirbücher fur deutsche Wissenschaft und Kunst التي انتقلت في عام ١٨٤١ من هال الى لايبزغ كما تغير عنوانها الى Deutsche Jahrbücher. كانت الجريدة ذات ميول راديكالية. وبالتالي فإن عمرها كان قصيراً في ساكسوني. ثم منعت هذه الجريدة عام ١٨٤٣ لذا حاول روغ نشرها في فرنسا تحت عنوان Deutsch-Französische Jahrbücher. وقد أثبتت أنها قصيرة - الأجل في شكلها الجديد: إصدار واحد فقط (مزدوج). ولكن من الجدير بالذكر في هذا الخصوص، أن ناشرها، بالاضافة إلى روغ، كان كارل ماركس، بينما كان فريدريك انجلز واحداً من المساهمين الفعالين والنشيطين فيها وإن ترك الهيغلية كان يعني الهجر التدريجي لأسسها الفلسفية، والسعي وراء الصبغة السياسية والاجتماعية.

إن هيغل، كما عرفنا سابقاً، لم يقر بالصحة التاريخية لقصص الانجيل واعتبرها، مثل شيللنغ، أساطير رمزية مشابهة لأساطير أفلاطون. ومن ناحية أخرى، قال هيغل إن مهمة فلسفة الدين هي إدراك الدين الايجابي. وبهذه الطريقة يصبح الدين بالنسبة للفيلسوف موضوعاً للادراك العلمي ولكن ماذا يعني إدراك الدين؟ إنه يعني إخضاع

مسألة أصل تلك القصص وتلك الأساطير الرمزية، التي يدرك من خلالها الدين الحقيقة، للفحص العلمي والنقدي. وقد تولى ديفيد فريدريك شتراوس David Friedrich Strauss (١٨٠٨-١٨٧٤)، وهو أحد تلاميذ هيغل، هذه المهمة.

لقد نشر كتاب Das Leben Jesu, Kritisch bearbeitet عام ١٨٣٥ وكان العمل النظري الكبير الأول في عملية انحلال المدرسة الهيغلية إن شتراوس لم يكن ميالاً أبداً للراديكالية السياسية. وعلى كل حال، كان ظهور كتابه في الأدب اللاهوتي الألماني يعد بمثابة حدث يؤدي إلى ظهور عصر - ثوري. ويعتقد ت. زيغلر T. Ziegler بأنه لا يوجد كتاب آخر له ذلك التأثير القوي في القرن التاسع عشر مثل كتاب شتراوس « حياة المسيح

كان للأدب الديني الألماني في ذلك الوقت موقف ذو وجهين بالنسبة للمعجزات. « فالفوق طبيعيون » اعتبروها حقيقة بينما أنكرها العقلانيون وجاهدوا للبحث عن تفسير طبيعي للمعجزات المزعومة. ولم يوافق شتراوس على أي من الموقفين. فهو لم يكتف برفض الاقتناع بالمعجزات، بل قال إن نفس الأحداث التي قدمها المبشرون على أنها معجزات، والتي كان العقلانيون يفسرونها نتيجة لأسباب طبيعية، كانت غير حقيقية. وعلى غرار شيللنغ وهيغل، أعاد شتراوس الرأي القائل بأن قصص الانجيل يجب ألا تؤخذ على أنها قصص حقيقية، بل على أنها مجرد أساطير نشأت في المجتمعات المسيحية وعكست الأفكار المسيحية في ذلك الوقت. وفيما يلي سنقدم مقطعاً له يبين لنا كيف طور أفكاره عن أصل تلك الأساطير.

« في الوقت الذي ظهر فيه الانجيل، كانت بعض القصص تخترع حول عيسى، ويربط بينها وبين التوقع والارتقاب الشامل لظهور المسيح وقد أخذ عدد قليل من الناس، في البدء، ومن ثم عدد كبير منهم يعتبرون عيسى على أنه المسيح، واعتقدوا أن كل شيء فيه ينطبق على المسيح المنتظر طبعاً لما جاءت به نبوءات العهد القديم. ولم تكن معرفة مكان مولد عيسى لتهمهم كثيراً أو لتؤثر على اعتقادهم ذاك؛ إذ أن عيسى وُلد في الناصرة بينما كان من المفروض أن يولد المسيح وابن داوود في بيت لحم. لقد تنبأ قسحيا Isaiah بأنه حالما يظهر المسيح، سيرى الأعمى ويسمع الأصم وسيستطيع المقعد أن يركض مثل الغزال، والأبكم أن يتكلم. وهكذا نجد أنه حتى المعجزات التي يجب على عيسى أن يفعلها كانت معروفة ومقررة سلفاً، طالما أنه هو المسيح وكما نرى، كان

على المجتمعات المسيحية الأولى أن يخترعوا قصصاً حول عيسى دون أن يدركوا، على أية حال، أنهم كانوا يخترعوها

- ٨

لا يوجد أدنى شك بأن مثل تلك الطريقة لطرح الموضوع، يمكن أن تعتبر علمية. لقد اقتربت مدرسة هيغل في الواقع، في شخص شتراوس، من الدين - أو على الأقل من بعض ثمار الخلق الديني- على كل حال، إن الطرح الصحيح للمشكلة لا يساوي حلها الصحيح وقد تعرض كتاب شتراوس لتعليقات واعتراضات كثيرة. ومن أقوى ناقدي شتراوس كان برونو باور Bruno Bauer (١٨٠٩-١٨٨٢).

علق شتراوس في رده على ناقديه قائلا بأنه يوجد الآن ثلاثة ظلال من الآراء في المدرسة الهيغلية: المركز وله جناحان، الأيمن والأيسر وقد كان برونو، الذي كان تلميذاً سابقاً لهيغل، ينتمي في البدأية إلى الجناح الأيمن. ولكن في نهاية الثلاثينيات، أصبح واحداً من أفراد الجناح اليساري المتطرفين.

ويرى باور أن ميزة شتراوس تكمن في حقيقة كونه قد قام بعمل فاصلاً نهائياً مع الأرثوذوكسية. ولكنه بفعل هذا يكون قد قام بالخطوة الأولى فقط نحو فهم صحيح لتاريخ الانجيل. ونظريته عن الأساطير لن تستطيع الوقوف أمام النقد؛ لأنها نفسها قد عانت من التشكك. وفي قوله إن قصص الانجيل قد أخذت مصادرها من المعتقدات، لم يشرح شتراوس فكرته بوضوح وتوسع، طالما أن المهمة تكمن في التحري عن العملية التي تؤدي لظهور تلك المعتقدات. إن قصص الانجيل لم تكن اختلاقاً مُلغزاً وغير مُدرَك للمجتمع المسيحي، بل كانت الخلق الواع بالأفراد الذين يركضون وراء أهداف دينية. وهذا يبدو واضحاً تماماً في قراءة الانجيل الرابع. لقد طور المدعو بالقديس لوك St. Luke بطريقته الخاصة انجيل المدعو القديس مارك St. Mark، ثم قام القديس ماثيو St. Matthew بتعديل الاثنين محاولاً أن يجعل قصصها تخدم الحاجات الروحية لعصره. وقد حاول أن يجعل تلك القصص تتوافق مع بعضها البعض، إلا أنه قد وقع هو نفسه في عديد من التناقضات.

لقد وصل شتراوس في بحوثه إلى النتيجة التالية؛ فهو يقول إن المعلومات القليلة التي بين يدينا تسمح لنا أن نشكل انطباعاً محدداً عن شخصية عيسى أما برونو باور

فقد رفض وبصورة قاطعة وجود عيسى في التاريخ. وطبعاً يمكن فهم مدى السخط والنقمة اللتان أثارهما برونو بين الأغلبية الكبرى من قرائه. إن المتحرين الذين أيدوا آراء باور يعتبرون المسيحية الناتج الروحي لتطور الثقافة الاغريقية الرومية، لا الثمرة التي نضجت مؤخراً في تربة توقعات اليهود المسيحية. وقد أكد باور كون المسيحية ناتجة عن علاقات اجتماعية معينة.

كي نفهم المعنى الفلسفي لهذه المعالجة ولكي نوضح دور باور في تاريخ الهيغلية الألمانية بعد هيغل، من الضروري أن نأخذ في حسابنا قيمة وأهمية باور نفسه والتي تجلت وارتبطت بنزاعه مع شتراوس.

- ٩

إن ذلك النزاع، في رأي شتراوس، كان حول المادة من ناحية وحول وعي الذات من ناحية أخرى. وفي قوله إن الأناجيل كانت الخلق غير الواعي للمجتمع المسيحي، نراه يتبنى وجهة نظر المادة. أما ب.برونو فقد أعلن فيما بعد عن نفسه بأنه يمثل الوعي-الذاتي.

أما الموضوع الذي دخل بسببه شتراوس وبرونو في مناظرة طويلة كان أكبر بكثير من مسألة أصل قصص الانجيل. فقد كان الموضوع، وهو الموضوع التاريخي والفلسفي الكبير حول سير التاريخ المحكوم - بالقانون بصورة عامة وحول تاريخ الفكر بصورة خاصة، مرتبطاً بالنشاط الواعي للأفراد وفي الواقع، إن مفهوم التوافق مع القانون يتطابق مع مفهوم الضرورة، بينما يبدو نشاط الأفراد الواعي بالنسبة لهم غير محكوم بالضرورة، أو بعبارة أبسط، يبدو لهم ذلك النشاط حراً والتصرف بحرية يعني إدراك الفرد لأهدافه وحقيقتها، وعدم كونه أداة من أجل تحقيق أهدافالآخرين ولا شيء غير هذا إن الحرية هي عكس الإلزام والقسر، وليس عكس الضرورة على الاطلاق. لقد كان النشاط الواعي للشخصيات الكبرى، في كل حقبة تاريخية معينة، حراً بالمعنى الذي يجعل تلك الشخصيات تحقق مثلها وأهدافها هي لا أهداف ومُثُل الآخرين، وكان في نفس الوقت ضرورياً، لأن قرارهم من أجل خدمة تلك الأهداف والمُثُل كان مرهوناً بسير التطور الاجتماعي السابق كله.

إن تأكيد شتراوس على أن قصص الانجيل نشأت من المعتقدات وعدم إقراره

بوجود مكان لتطوير المعتقدات بواسطة الجهد المبدع والخلاق للأفراد، يستندان على جانب واحد من التناقض بين النشاط الحر للأفراد وبين السير العام للتطور المحكوم - بالقانون. وعن موقف شتراوس هذا، قال ب.باور بطريقته الهيغلية بأن شتراوس يتبنى وجهة نظر المادة. وقال أيضاً إن مثل ذلك الموقف من جانب شتراوس يعد خطأ كبيراً وفادحاً بحق الفلسفة - الفلسفة الهيغلية بالطبع - التي تطلبت التقدم من المادة إلى الوعي - الذاتي. وقد كان من الممكن له إعطاء المادة حقها، ولكنه كان يطلب إعطاء الوعي - الذاتي حقه أيضاً وعلى كل حال، لقد أبدى ب.باور حماسة شديدة في دفاعه عن حق «الوعي - الذاتي وهكذا يكون قد استند على الجانب الآخر من التناقض: إذ وفق بين «المادة» و«الوعي-الذاتي»، وأصبح الوعي - الذاتي كل شيء بالنسبة له، أما المادة فلا شيء

الاختلافات بين شتراوس وباور هي اختلافات مبنية على تأمل هيغل. ولكن كل واحد منهما، كما رأينا، مال إلى طرف من طرفي التناقض القائم بين سير التاريخ المحكوم - بالقانون وبين نشاط الأفراد الحر وبنفس درجة اختلافهما عن بعضهما البعض في تحيزهما إلى أحد الطرفين، كانا مختلفين عن استاذهما هيغل. واختلاف باور عن هيغل يتمثل في رفضه للفلسفة الهيغلية عن التاريخ وعودته إلى آراء مفكري القرن الثامن عشر الفرنسيين الذين يرون أن «العالم محكوم بالرأي» (C'est l'opinion qui gouverne le monde).

لكن تلك العودة كانت بمثابة خطوة إلى الوراء، حركة عكسية وتراجعية في فهم العملية التاريخية. ولا يمكن لأحد أن ينكر تأثير «الرأي» على سير التطور الاجتماعي. لقد كان التقدم التاريخي للانسانية معرضاً لقوانين معينة، ولكن هذا لا يعني على أية حال أن سير ذلك التطور كان يسترشد بآراء الناس. لقد بدأ الناس يتأملون في علاقاتهم الاجتماعية فقط عندما أخذت تلك العلاقات بالانحدار والتراجع فاسحة المجال لظهور نظام جديد ولكن كيف تنشأ تلك العلاقات؟ نحن نعرف مما سبق، من آراء هيغل، أن السبب المطلق للتطور التاريخي هو حركة روح العالم. ونعرف أيضاً أن هيغل نفسه في بعض الأوقات كان يشعر بعدم جدوى الرجوع إلى روح العالم، ثم قدم ذلك «المثالي المتطرف» بعدئذ نزهة غير متوقعة في حقل التفسير المادي للتاريخ. حتى ب.باور وبعض أتباعه الذين حملوا آراء مشابهة لآرائه كانوا أقل اقناعاً من هيغل

بالرجوع إلى روح العالم. لقد كتب ادجار باور Edgar Bauer قائلا بأن الفلسفة التأملية (أعني فلسفة هيغل) لم تكن على صواب في الحديث عن العقل على أنه القوة المجردة المطلقة. وقال أيضاً بأنه لا يوجد هناك عقل وسبب مطلقان، وكان محقاً في هذا بالطبع ولكن على الرغم من كون الإشارة الهيغلية إلى روح العالم وإلى العقل المطلق (وهما شيء واحد) جوفاء وبدون معنى، فمع هذا أكدت تلك الاشارة على قيمة معرفة الحقيقة التي لا تقبل الجدل عن كون التطور التقدمي «للرأي» ليس السبب المطلق للتطور التاريخي، طالما أنه نفسه يعتمد على بعض الأسباب الخفية وغير المعروفة. وفي رفض الاشارة إلى العقل المطلق، كان من الضروري إما نسيان الوجود الكلي لتلك الأسباب أو الاستمرار في البحث عنها في نفس الاتجاه الذي سلكه هيغل للبحث عنها في بعض الأوقات، أي عن طريق المادية التاريخية. ولم يكن هناك أي طريق ثالث. على كل حال، لم يعلق ب.باور ورفاقه أية أهمية على جولات هيغل في حقل التفسير المادي للتاريخ؛ بل إنهم وببساطة لم يلحظوها لهذا، لم يستطيعوا الرجوع إلى المثالية التاريخية السطحية، التي ظهرت في القرن الثامن عشر ولم يفعلوا هذا إلا عندما بدأوا يفهمون «الرأي» على أنه القوة المحركة والدافعة لتاريخ العالم.

لم تمنع المثالية التاريخية المفكرين الفرنسيين من القيام بعملهم الثوري العظيم وبالرغم من كون «رأيهم»، مثل كل الآراء، ناتجاً طبيعياً للتطور الاجتماعي، مع هذا فإنه سرعان ما يتشكل ويصبح قوياً عند التطور الأكبر للمجتمع وقد اعتبر ب.باور ورفاقه أنفسهم ثوريين عظماء أما ادجار باور فقد اعتبر أن وقتنا هطا يميز قبل كل شيء بالصفة الثورية. ولم يشك هو أو غيره من الممثلين المتطرفين «للنقد» في أن وجهة النظر المثالية كانت لا تقارن بالأسلوب الثوري للفكر في حقل النظريات السياسية والاجتماعية. وهنا يحضرني ذكر الأسلوب الثوري الثابت للفكر، طالما أن كل ما هو غير ثابت يكيف نفسه بسهولة كبيرة مع كل نقطة انطلاق.

١٠

إن أسلوب تفكير الأخوين بوير Bauer كان حاسماً في حقل النظام اللاهوتي. وهذا لا يدعو للدهشة. فحسب نظرية معلمهما هيغل، في الدين تعبِّر الروح عن جوهرها وعلى كل فقد توصل الأخوان بوير الى استنتاج أن الروح لا توجد كشيء مستقل عن

الوعي الانساني. ومن الواضح أنهما لم يستطيعا الاسمرار في النظر إلى الدين من خلال عيني هيغل. لقد قالا إنها ليست الروح بل الانسان هو الذي يعبر عن جوهره في الدين. ولكن المفهوم الديني لجوهر الانسان هو مفهوم خاطىء ويجب حذفه. وقد أخذ الأخوان بوير وجهة النظر هذه عن الدين من لودفيغ فيورباخ، وسوف نتعامل مع وجهة النظر هذه عندما نتحدث عن فيورباخ وهنا من الضروري أن نلاحظ بأنهما في وجهة نظرهما عن الدين - رغم أنهما لم تكن وجهة نظر مستقلة - قد سبقا شتراوس Strauss الذي كان لوقت طويل منتمياً للمسافة التي تفصل فيورباخ عن هيغل. ومعهما لم تكن هناك مسألة سلام بين الدين والفلسفة. وعندما قال أحد مؤيدي سلام كهذا بأن المفكر الذي يثور ضد أحد الأديان ملزم بأن يضع ديناً آخر في مكانه، اعترض برونو بوير بحدة قائلاً بأننا عندما نحاول أن نخرج شخصاً من خطأ فاضح فلسنا مضطرين أن ندفعه إلى خطأ آخر، وإذا رغبنا في أن نكفر عن جريمة فلا يتبع هذا أننا يجب أن نرتكب جريمة جديدة.

لقد رغب «النقاد» في وضع الفلسفة مكان الدين. على كل حال لم تكن الفلسفة في نظرهم هدفاً قائماً في ذاته. وقد أدى انتصار الفلسفة الى توضيح طريق إعادة بناء المجتمع على أسس عقلانية وإلى المساهمة في تزايد حركة الانسانية الى الأمام. وهذا سيبدو برنامجاً تقدمياً كاملاً ولكن في هذه النقطة بالذات، في منتصف القرن التاسع عشر، بدا كم هو صعب التوافق بين الفكر الثوري الثابت وبين المثالية.

إن برنامج ب. باور ورفاقه ظل تقدمياً وفعالاً طوال مدة محافظته على شكل الصيغة الجبرية. ولكن عندما يصبح من الضروري استبدال الرموز الجبرية بأرقام حسابية معينة، يتطلب هذا شرطاً محافظاً وغامضاً نوعاً ما ولم يكن الأخوان باور قادرين على الربط بين الراديكالية المجردة في تفكيرهما وبين المطامح الاجتماعية في عصرهما وقد كانا هما اللذان قالا بأن كل الأعمال التاريخية الكبرى السابقة لم تلاق نجاحاً قوياً لأنها كانت تهتم وتجذب الجماهير أو بعبارة أخرى، تناشدهم؛ وقولهما هذا غريب بالطبع وفي هذا الخصوص، قدم ماركس نقطة حيوية حول أن «الفكرة قد عانت من هزيمة مسكرة ومخجلة في كل مرة انفصلت فيها عن «المنفعة»، أي عندما لم تُعبر عن احتياجات المجتمع ككل أو عن طبقة معينة.

١١

والنظرية المثالية القائلة بأن الطبيعة مدينة بوجودها إلى الفعالية الخلاّقة للمادة اللامحدودة، أو كما وصفها هيغل، بأنها الوجود الآخر للروح، واقتنع بها فيورباخ بأنها الترجمة إلى اللغة الفلسفية للتعاليم اللاهوتية بأن الله خلق العالم. وهو يقول: «إن فلاسفتنا لم يكونوا حتى الآن أكثر من لاهوتيين مصلحين». وفلسفة هيغل - تلك المرحلة الأخيرة من تطور المثالية الألمانية - هي المرجع الأخير، والأساس المنطقي الأخير لعلم اللاهوت. والمرء الذي لا يرفض فلسفة هيغل لا يرفض بالتالي علم اللاهوت.

وترتكب المثالية خطيئة فاحشة بأخذ تعاليم «الأنا كنقطة انطلاق لها وعلى الفلسفة أن تجد نقطة جديدة للانطلاق - تعاليم «أنا وأنت». أنا لا أرى فقط بل أيضاً أُرى من قبل الآخرين. «فالأنا الحقيقية هي فقط «الأنا التي تعارض «أنت» والتي، بدورها، تصبح أنت. أي مفعولاً أو هدفاً «لأنا أخرى. فأنا ذات بالنسبة إلى نفسي وهدف بالنسبة إلى الآخرين. وعلى ذلك فأنا، في نفس الوقت، ذات وهدف، أو باختصار، ذات هدف وأي امرىء يعتبر الإدراك مستقلاً عن الإنسان، أو - كما قد يقول فيخته Fichte، مستقلاً عن تعدد الأفراد - يقطع كل علاقة بين الادراك والعالم. ومع ذلك فإن العالم هو متطلب أساسي للادراك. و«الأنا التي تخصنا هي ولا شك الوجود المجرد الذي هو ألعوبة الفلاسفة المثاليين. فأنا كائن حقيقي. ولجوهري وروحي يتبع جسدي وعلاوة على ذلك فإن جسدي، في مجموعه، هو جوهري الحقيقي، وهو الذي يشكل «الأنا خاصتي

وعملية التفكير لا تحدث في وجود مطلق ما، ولكن بالدقة في جسدي وجسدك وجسده. فالتفكير والادراك ما هما إلا تأكيد للوجود الحقيقي، ولخاصيته الوجود فالوجود يسبق التفكير. وليس التفكير هو الذي يقرر الوجود، بل الوجود هو الذي يقرر التفكير

وانسجاماً مع كل ذلك، يضع فيورباخ قاعدته الصريحة: «لا تفكر كمفكر، ولكن كإنسان حي، ككائن حقيقي تستطيع بقدرته أن تصارع أمواج بحور العالم»

ويؤكد فيورباخ بأن نظريته فقط عن الأنا والأنت تحل لك التناقض الخاص بالروح والمادة والتي لم يستطع لا شيللنغ ولا هيغل أن يصلا إلى مسواها ويقول:

« ماهو لي، أو ذاتياً، عمل روحي محض لا مادياً أو حسياً، هو في حد ذاته، أو موضوعياً، عمل مادي وحسي ». ولم يُلغ هنا أي جانب من هذا التناقض، بل يكشف النقاب عن الوحدة الحقيقية لهذه الجوانب.

والوحدة، ولكن ليس التطابق. وكان التطابق قد أعلنت عنه الفلسفة المثالية، التي تعزو كل شيء إلى الروح ونظرية الأحدية المادية لفيخت وشيللنغ وهيغل ظهرت لتعارض سبيوزا الذي يُرعم بأي تعاليمه عن المادة « ألغات حرية الإنسان. أما فيورباخ بنظريته الأحادية المادية فيعود إلى وجهة نظر سبيوزا وبوجه عام فإنه يقدر سبينوزا تقديراً عالياً، وسمّاه « موسى المفكرين الأحرار والماديين الحديثين ».

وقد يبدو هذا شيئاً غريباً طالما أن سبينوزا يُفسر عادة اليوم بشعور مادي ولكن فيورباخ نظر إلى تعاليم سبينوزا بمنظار مختلف تماماً وتساءل فيورباخ: « ما هو الذي يدعوه سبينوزا منطقياً أو ميتافيزيقياً مادة » ولاهوتياً « الله »؟ ويجيب على ذلك بقوله: « إنه لا شيء سوى الطبيعة ». وعلى كل حال فإنه يوجد في تعاليم سبينوزا نقطة ضعف وهي أن الطبيعة بدت فيها كوجود ميتافيزيقي مجرد وأعمال الطبيعة تمثل على أنها أعمال الله. وما السبينوزية سوى المادية متشحة بدثار لاهوتي. وهذا الدثار يجب تعريته عن نظرية سبينوزا الفلسفية الصحيحة أساساً « ليس الله أو الطبيعة، ولكن إما الله أو الطبيعة هي شعار الحقيقة ». هذا ما يعلنه فيورباخ

ومنذ عهد لانج Lange كان يشار إلى فلسفة فيورباخ على أنها « الفلسفة الانسانية ». ولكي نثبت ذلك، فقد ذُكر عن فيورباخ قوله – ومرة أخرى يتبع مثل لانج – جملته الشهيرة: « إن الله كان أول تفكيري، والعقل كان الثاني، والانسان كان تفكيري الثالث والأخير ». ولسوء الحظ فُهم « تفكيره الثالث والأخير » فهماً سيئاً في هذا الخصوص. فعملياً، هذه الجملة، التي تمثل بشكل مختصر مجرى تطوره الفلسفي، تعني بأنه في النهاية تغير من لاهوتي إلى مادي يتباين مع نظرية « الأنا المطلقة للمثاليين. وكل شخص لا يتضح له تماماً المعنى الفلسفي لهذا التباين عليه أن يتذكر الملاحظة التالية لفيورباخ: « في النزاع بين المادية والروحانية، فإن العقل الانساني هو الأمر الهام. فما نكاد نحن نعرف المادة التي يتركب منها العقل حتى نصل إلى تفهم واضح إلى المادة بشكل عام. والآن من السهل أن ندرك معنى أن الإنسان كان تفكير

فيورباخ الأخير فدراسة الإنسان تساعد على تشكيل مفهوم صحيح للمادة وعلاقتها « بالروح وبالإدراك.

ولتوضيح « تفكيره الثالث والأخير »، أكد فيورباخ بأن الانسان جزء من الطبيعة، جزء من الوجود، وهذا يؤكد امكانية معرفته للعالم. ولا يمكن أن يكون هناك تناقض بين الوجود والتفكير. والمكان والزمان هما شكلان من تفكيري، كما علّمنا كانت ». ولكنهما أيضاً شكلان من الوجود. ويمكن أن يكونا شكلاً من تفكيري فقط لأني أنا نفسي جزء من الوجود، ولأنني كائن حي في المكان والزمان. وعموما إن قوانين الوجود هي في نفس الوقت قوانين التفكير. وهذا الفرض لفيورباخ يذكرنا بالقول المأثور المعروف لسبينوزا «إن نظام وعلاقة الأفكار هما نفس نظام وعلاقة الأشياء

ويرفض معارضو المادية الموافقة على أن الادراك لا يمكن تفسيره بالظواهر المادية. والشرح السابق لوجهة نظر فيورباخ قد أظهر للقارىء - كما أثق - بأن هذا الرفض أو الاعتراض لا يؤثر بأية طريقة كانت على أساس تعاليم فيورباخ المادية، التي تتكون من الافتراض بأن عالم الظواهر الذاتية ما هو إلا الجانب الآخر لعالم الظواهر الموضوعية. وكل شخص يريد أن يفسر العالم الذاتي بواسطة العالم الموضوعي، وأن يُستدل عن الأولى من الثانية فإنه بذلك يُظهر بأنه لا يفهم شيئاً مهما كان من مادية فيورباخ وهذه التعاليم، مثلها مثل تعاليم سبينوزا، لا تستدل على جانب من الآخر، ولكنها تثبت بأنها جانبان لأمر واحد. وبالمناسبة، وفيما يتعلق بهذا الخصوص فإن أنواعاً مختلفة رئيسية للمادية، على الأقل مادية الوقت الحاضر، لا تختلف بأية طريقة عن مادية فيورباخ

وتبذل جهود في الوقت الحالي لتقريب تعاليم فيورباخ من التعليم الأحادية إلى أسلوب ماخ Mach والتي بموجبها تعتبر المادة « مُركَّب من المشاعر ». ولكن فيورباخ كان سيصف أحادية كهذه بأنها إحياء للمثالية، وحل لتناقض الوجود والتفكير بواسطة فصل أحدهما لفائدة الآخر، الوجود لفائدة التفكير، أو (في الحالة الراهنة) لفائدة المشاعر ولم يأخذ فيورباخ «أن تكون » بأنها تعني أن تعيش فقط في التفكير أو في الشعور وقال: «أن تثبت أن شيئاً ما يعيش أو موجود هو أن تثبت أنه موجود ليس فقط في التفكير وقد قال ذلك وهو يفكر في مثالي عصره. ولو كان أمكنه أن يتنبأ

بمجيىء النظرية المثالية، أو إذا شئت، الحسية الأحادية لماخ، لكان قد قال: «أن توجد تعني أن توجد «ليس فقط في الشعور

- ٨ -

لقد تعرفنا الآن على فلسفة فيورباخ بدرجة تكفي أن نفهم الاستنتاجات المأخوذة منها من حيث تطبيقها على الدين والأخلاق والحياة الاجتماعية، أو من حيث تطبيقها من قبل بعض تلاميذه على تفسير الظواهر الفنية والجمالية.

وكما ذُكر سابقاً، فإن الأخوة بوير Bauer بتأكيدهم أنه في الدين ليست الروح بل الانسان هو الذي يتأمل في جوهره، فإنهم يتبعون في ذلك فيورباخ ولا يمكن لأي مفكر، قبل عودته إلى المادية الانكليزية - الافرنسية للقرنين السابع عشر والثامن عشر، أن يكون قد مر خلال تلك المدرسة من المثالية التي، في شخص هيغل، جعلت أمراً إلزامياً إلى الفلاسفة أن يدرسوا الظواهر في مسيرة تطورهم.

والمثقفون الفرنسيون بوجه عام والماديون الفرنسيون بوجه خاص، الذين كانوا الحرس المتقدم في جيش المثقفين، اعتبروا بأن الدين من إنتاج القساوسة والمشرعين، الذين ابتكروا معتقدات معينة كوسيلة للتأثير على الجماهير الساذجة التفكير، من أجل استخدامهم أو تعليمهم. وفي القرن التاسع عشر أصبح واضحاً الى أتباع هيغل بأن هذا المفهوم للدين لا يمكن الدفاع عنه، وهبوط هذا المفهوم إلى الاعتقاد بأن «المعتقد لا يحكم العالم فحسب بل يُبدع ويجدد نفسه لكي يلائم الأهداف العملية الرئيسية التي يمثلها وقد عبّدت طريقة هيغل الجدلية الطريق إلى وجهة نظر دينية، بل وفي الحقيقة إلى أية ايديولوجية أخرى، بكونها النتيجة الطبيعية لتطور الوعي الاجتماعي الذي يحكمه القانون. والملامح المميزة الرئيسية لهذه الطريقة هي أن المشتركين فيها، وعياً منهم بأنهم فكرة الأحداث اللاحقة، نادراً ما ارتفعوا إلى مستوى رؤية أنفسهم بأنهم في منزلة الأحداث الجارية. ولنقولها بطريقة مختلفة، إن مسيرة تطور الوعي الاجتماعي في حد ذاتها، وبمعنى معين، هي مسيرة غير واعية. وحسب رأي فيورباخ فإن الدين هو نتيجة هذه المسيرة في مظهرها اللاواعي. إن الدين هو العبادة اللاواعية للجوهر، لا للروح طبعاً، لأن الروح نفسها توجد فقط، بفضل النشاط المجرد للفكر الفلسفي، ولكن للانسان. وبناء على ذلك فإن فيورباخ يقول إن الدين هو الشعور اللاواعي

للإنسان وجوهر الله هو جوهر الانسان، ولكن الجوهر متحرر من حدود الفرد، أي جوهر الكيان الاجتماعي المجدد، أو كما يعبر عنه فيورباخ، جوهر الجنس البشري

ومفكراً بهذه الطريقة، وضع فيورباخ الأسس النظرية لمفهوم الدين بأنه من إنتاج التطور الاجتماعي. وقد قال هو نفسه بأن خصائص وصفات الإله تتغير طبقاً لتغيير جوهر الانسان الاجتماعي.

وفي الدين، لا يعي الانسان بأنه يعبد نفسه، فهو يعطي موضوعيته الجوهرية، ومدركاً ومبجلاً للدين ككيان آخر يتميز عنه نفسه وأقوى من نفسه. فهو يقسم نفسه ويدمرها، ويعرو الى كائن أعلى أفضل صفاته كإنسان اجتماعي. وهذا يثير سلسلة من التناقضات.

فعندما يقول الانسان «الله محبة»، فإنه يعني بأن الحب يسمو فوق كل شيء على الأرض، ولكن في وعيه ينحدر الحب الى مستوى صفة «كيان مستقل عن الانسان. وبالتالي فإن الإيمان بالله بالنسبة إليه يصبح شرطاً ضرورياً لحب جيرانه وهو يكره الشخص الملحد باسم نفس الحب الذي يعظ به. والدين يدين باسم الخلاص ويرتكب الأعمال الوحشية باسم اللباقة. والعقل الذي ارتفع إلى الوعي الذاتي يرفض الدين. وهو يقلب تماماً العلاقات التي أوجدها الدين. طالما أن هذه العلاقات في حد ذاتها هي نتيجة قلب العلاقات الحقيقية، والعقل يدرك أهداف العلاقات الحقيقية. والفضيلة، التي لها مغزى اجتماعي عظيم، ولكنها أصبحت في الدين وسيلة لنيل السعادة فيما وراء القبر، يجب أن تصبح هدفاً .«والعدالة والصدق والخير لها مبرراتها المقدسة في حد ذاتها وفي نوعيتها وبالنسبة للانسان لا يوجد كيان أعلى من الانسان وهذا هو السبب في إعلان فيورباخ، مستعملاً المصطلحات الفنية القديمة، بأن الإنسان إلى الإنسان هو الله.

والمصطلحات التي من هذا النوع كان لها مزعجاتها الكبيرة. فالقول بأن الله هو وهم، ثم القول بأن الإنسان هو الله فإن هذا في الحقيقة معادل لتحويل الإنسان نفسه إلى وهم. وفي هذه النقطة يتورط فيورباخ نفسه في تناقض. ففي إعلانه: «إن ديني ليس ديناً فإنه يتذكر بأن كلمة «دين» مشتقة من فعل religare وكانت تعني في أول الأمر «القيد أو الميثاق ومن هذا فإنه يستنتج بأن كل ميثاق بين الناس هو دين. ويعلق إنغلر بأن: «حيلاً لمعرفة أصل الكلمة كهذه هي المرجع الأخير للفلسفة

المثالية ».وهذا بالتأكيد صحيح وعلى كل حال فإن المغرى التاريخي لكتاب Das Wesen des Christentums الذي نشر في عام ١٨٤١ والذي كان أول عرض مطبوع لفلسفة فيورباخ عن الدين، يظهر في بيّنة حديث إنغلز

أما بخصوص الصعوبات التي لاقاها أتباع هيغل اليساريون المتطرفون في التوفيق بين انجذابهم نحو المادية الانكليزية - الفرنسية وبين تعاليم هيغل المثالية بأن الطبيعة هي الوجود الآخر للروح، يقول:

« ثم جاء « جوهر المسيحية » الذي وضعه فيورباخ بضربة واحدة يسحق التناقض، ففي ذلك يضع بدون مواربة المادية على العرش مرة ثانية. لا شيء يوجد خارج الانسان والطبيعة، وإن الأكوان العليا التي كونتها أوهاما وتصوراتنا الدينية ما هي إلاّ الانعكاس الخيالي لجوهرنا الخاص. والمرء يجب أن يكون هو نفسه قد مارس التأثير المطلق لهذا الكتاب لكي يكوِّن فكرة عنه. ولقد كانت الحماسة عامة، فسرعان ما أصبحنا جميعنا أتباعاً لفيورباخ

- ١٢

بعد تعريفه لجوهر الدين بالطريقة المشروحة سابقاً، لم يستطع فيورباخ الاتفاق مع الذين قالوا « لا يوجد أخلاق بدون إيمان ». فهذا الكلام بالنسبة له يعني كما لو أننا قلنا: لا يوجد تعليم بدون همجية، أو قلنا لا يوجد حب بدون كراهية. إن الأخلاق التي تنتج عن الدين هي مجرد الصدقة التي تمنحها الكنيسة أو يمنحها علم اللاهوت من خزانتها للانسانيةالفقيرة المعدمة. يجب أن تكون هناك أسس مختلفة تماماً للأخلاق والمادية وحدها فقط تستطيع أن تخدم كأساس صلب لها* (Der Materiblismus ist die einzige solid Grundlage der Moral).

إن فيورباخ يعني بهذا أن مبادىء الأخلاق يجب أن تبنى على المنفعة. وهو لم يعتبر، على عكس الأخوة باور Bauer، أنه بالامكان عدم الاهتمام بالمنفعة. وقد وجدت ملاحظة بين أوراقه تتضمن الكلام الآتي عن حديث لإمليو كاستيلار Emilio Gastelar، الجمهوري الاسباني الشهير:

---

* (Werke, Vol. X, p. 151).

« إن تاريخ الجنس البشري هو عبارة عن نضال مستمر بين الأفكار والمصالح وقد تربح المصالح لفترة معينة، ولكن الأفكار هي المنتصرة دوماً

ثم يعارض فيورباخ هذا الكلام في نفس التعليق قائلا: « يا لهذا التناقض! أليست الأفكار هي الأخرى تمثل المصالح؟ أليست تمثل المنفعة العامة الانسانية - على الرغم من أنها في وقت معين لم تُفهم بصورة صحيحة على حقيقتها واحتقرت، ولم يُقر بها - التي تتناقض مع المصالح الخاصة للفرد ومصالح الطبقات المهيمنة الآن؟ أليست العدالة منفعة عامة* وتمثل مصلحة الأشخاص الذين لا يُعاملون بطريقة عادلة على الرغم من عدم مخالفتهم للعدالة، ولا لمضالح الطبقات التي ترى مفعتها فقط في تحقيق مصالحها الخاصة؟ وبالاختصار، إن النزاع بين الأفكار والمصالح هو مجرد نزاع بين القديم والحديث »**

يجب أن نقر هنا أن جوهر المادة قد كُشف هنا بصورة أفضل حتى من مما قدمه ماركس في هذا الخصوص والذي استشهدنا بعبارته سابقاً التي وجهها إلى « عائلة باور المقدسة » حيث ذكر فيها أن الفكرة قد عانت من هزيمة نكراء كلما حاولت الافتراق عن المنفعة.

والسؤال الآن ما هي القواعد الأخلاقية لهذا الانسان، الذي لم يكن يؤمن أبداً بخلود الروح وبنى كل أخلاقياته على أساس مادي؟ إن كلماته التالية تدل على قواعده الأخلاقية هذه:

« فيما يتعلق بالذات، لا يستطيع المرء أن يكون مثالياً بما فيه الكفاية كي ينفذ الحاجات المثالية للإرادة ومتطلباتها الأساسية، أما فيما يتعلق بالآخرين لا يستطيع المرء أن يكون مادياً بصورة كافية - ومرة أخرى فيما يتعلق بالذات لا يستطيع أن يكون صبوراً أما فيما يتعلق بالآخرين لا يستطيع أن يكون ابيقورياً بما فيه الكفاية »***

إن هذه الكلمات القيمة تتضمن سد الأخلاقيات التي تبناها « شعبنا في السيبيات الذي حافظ على قواعد فيورباخ: وإذا ما حاولنا قراءة رسائل

★ (Italics in the original).

★★ (Werke, X, pp. 315-16. Again the Italics are in the original).

★★★ (Werke, X, p. 291.)

تشيرنيشفسكي من سيبريا سجد أنه كان قاسياً في الواقع مع نفسه وكان إبيقورياً معتدلاً مع الآخرين. وفي تربة فيورباخ المادية الأخلاقية تنبت أزهار إنكار الذات الأخلاقية.

ولكن كيف يكون هذا؟ ألا يوجد بعض التناقض هنا؟ إن التناقض البادي هذا يختفي حالما نأخذ في اعتبارنا تعاليم فيورباخ في الأنا ego والأنت tu التي هي من جذور نظريته في الادراك والمعرفة.

فوفقاً لتلك النظرية، تُعتبر الأنا، التي تبدأ منها الفلسفة المثالية محاولاتها لفهم العالم، مجرد « مخلوق غريب مثالي »، أي مجرد خيال. لقد اعتبر فيورباخ الأنا تماماً مثل المخلوق العجيب، مجرد خيال في مبدأ الأخلاق. « حيث لا توجد هناك (أنت) خارج نطاق الأنا، ولا يوجد أي شخص آخر، لا يمكن أن يكون هناك أي كلام عن الأخلاق كما قال فيورباخ ثم يتابع بقوله: « الانسان هو الانسان الاجتماعي فقط. أنا أكون أنا فقط من خلال الأنت ومع الأنت (من خلالك ومعك) أنا أدرك نفسي فقط لأن الأنت تتباين وتتعارض مع وعيي وإدراكي كأنا مرئية وملموسة،. ويستطيع الانسان التحدث عن الأخلاق فقط حيثما توجد علاقة إنسان بإنسان، علاقة فرد بآخر، علاقة الأنا بالأنت ».

يتحدث الناس عادة عن واجباتهم تجاه أنفسهم. ولكن كي يكون لهذه الواجبات معنى، هنالك شرط ضروري: بصورة غير مباشرة يجب أن تكون هذه الواجبات تجاه الآخرين أيضاً أنا لدي واجبات تجاه نفسي فقط لأنه لديّ واجبات تجاه العائلة، والمجتمع، والناس، والوطن. إن الأخلاق والشيء الجيد هما شيء واحد. إلا أن ما هو جيد يمكن أن يُعرف على أنه هكذا فقط إذا كان جيداً فيما يخص الآخرين★

إن التربية والتنشئة الأخلاقية للناس تتضمن تلقين كل فرد الوعي بواجباته تجاه الآخرين. والطبيعة نفسها تؤكد لنا إمكانية مثل تلك التنشئة، لأنها تزود الانسان بمحاولة ذات وجهين للسعادة، الوجه الأول الذي يتحقق بتأكيد المصالح الشاملة لشخص ما؛ والوجه الثاني الذي يتطلب من أجل تحقيقه وإضاءه شخصين على الأقل (رجل وامرأة، أم وطفل، الخ). إن الانسان منذ سنينه الأولى يتعلم كيف يستعمل الأشياء

★ Werke, X, pp. 269-70.

الحسنة والجيدة في الحياة بالاشتراك مع غيره من الناس والذي لا يسير حسب هذا الدرس الذي تعلمه يعاقب بعدم رضا جيرانه عنه، حيث يقابلونه بتعابير مختلفة تختلف بين اللوم والتوبيخ الشفهي وبين الضرب والضمير ليس شيئاً فطرياً في الانسان، وإنما يحققه الانسان بالتعلّم، حيث يكون للأمثلة والشواهد دورها يقول فيورباخ «إن الإنسان الذي لديه ضمير بسيط يفعل ما يرى الآخرين يفعلونه ويوافقون عليه، مثل أهله. والذين في سنه ومن طبقته وأفراد وطنه»* وبالاختصار، تتحدد حركة الضمير في نطاق الخوف مما سيقوله الآخرون إلا أن التعليم الأعمق والمتزايد يقود إلى خلق حاجة آمرة داخل الانسان تجعله يتصرف وفقها

والقانون، مثل الأخلاق، يجب أن لا يكون متعارضاً مع المصلحة. فهو مبني على المصلحة، لا المصلحة الشخصية طبعاً، وإنما المصلحة الاجتماعية العامة.

وهذه هي نفس التعاليم في الأخلاق والقانون التي كان يُنادي بها الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر: وقد قدم فيورباخ، على أية حال، تحليلاً أفضل لعملية تطور المطامح الغيرية بعيداً عن المطامح الفردية. وهذا ليس بغريب، طالما أن فيورباخ قد تعلم الجدلية من هيغل، ولكن ما يلي له أهمية خاصة.

وفي نظام هيغل، للأخلاق والقانون أصل اجتماعي بحت. وقد أرجعهم فيورباخ أيضاً، كما رأينا، إلى العلاقات الاجتماعية. وفي هذا يكون مخلصاً لمعلمه. ولكن باعتباره كان يعيش في حقبة تاريخية مختلفة، منذ كان لتفكيره إطار خاص ومختلف. فمع أخلاقياته يسعر المرء بالاقتراب من عام ١٨٤٨ والأصل الاجتماعي للأخلاق والقانون يقدم له سبباً كي يربط بين نظريته المتعلقة بهما وبين الأساس المادي لنظريته في الادراك وإلى جانب هذا، وهذه هي النقطة الرئيسية، الفلسفة المادية في الأخلاق والقانون تقوده إلى نفس النتائج الثورية التي توصل إليها الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر سابقاً

إن الانسان يطمح الى السعادة ولا يمكن ويجب ألا يؤخذ هذا المطمح منه. ولكن هذا المطمح يصبح مؤذياً فقط عندما يصبح «اسسائياً»، وأنانياً، أي عندما تتحقق

* Feuerboch's Werke, B. IX, p. 169.

سعادة بعض من الناس على حساب البعض الآخر وعندما يطمح الناس جميعاً للسعادة، لا بعضهم، سيطابق هذا المطمح مع المطمح إلى العدالة. لذا نرى فيورباخ يقول «السعادة؟ لا عدالة (Glückseligkeit? Wien, Gerechtigkeit, la justice) وفي هذا المبدأ، العدالة هي لا شيء سوى سعادة متبادلة ومشتركة تعارض السعادة الاسسائية الفردية (الأنانية) التي كانت موجودة في العالم القديم.

عندما يكون المجتمع منظماً إلى درجة لا يستطيع فيها أفراده تحقيق مطمحهم الطبيعي للسعادة إلا عن طريق التعدي على مصالح أفراد آخرين، فإنهم سيفعلون هذا «وقد أكد فيورباخ ذلك قائلاً: «الناس هم أناس فقط عندما يتناسب هذا مع مصالحهم، أو عندما لا تمنعهم مصالحهم من كونهم بشراً ولكن عندما يبغي لهم أن يضحوا بمصالحهم كي يصبحوا بشراً، فإنهم سيفضلون أن يصبحوا وحوشاً (Bestei) ولهذا، من أجل أن يصبحوا بشراً، من الأساسي وجود بناء اجتماعي يتماشى مع العدالة، أي بعبارة أخرى، يتوافق مع مصالح الشعب كله». وطبقاً لهذا، كان فيورباخ راديكاليا كبيراً في السياسة وتعاطف كثيراً مع حركة التحرير في عصره. وفقط قبل عدة أعوام من وفاته قال، في رسالة كتبها إلى ل. كاب L. Kapp، إن الارهاب الذي كان يمارس خلال الثورة الفرنسية الكبرى ما يزال ضرورياً في المانيا وقد عرف عنه في أواخر أيامه ميله إلى الديموقراطية - الاجتماعية.

وفي هذا الخصوص، كان هناك فرق كبير بيه وبين برونو باور Bruno Bauer الذي أنهى حياته في صفوف الرجعية.

- ١٣

لقد ربط فيورباخ راديكاليته بالمادية في حقل الاجتماع، تماماً مثلما فعل في السياسة وفي علم الأخلاق. وقد كتب ما يلي: «إنني لا أفهم كيف يمكن للمثالي أو الأرواحي أن يجعل من الحرية السياسية الخارجية هدفاً لنشاطه العملي. فالحرية الروحية تكفي للأرواحي... ومن وجهة نظر الأرواحي تعد الحرية السياسية بمثابة المادية في حقل السياسة... وبالنسبة للأرواحي تكفيه حرية الفكر (Den Spiritualisten genügt die gedachte Freiheit).

وقد وافق شيللنغ في «رسائله عن الدوغماتية (الجرمية) والنقد» على فرضية كون

مفهوم الحرية متعارضاً مع السبينوزية، أي مع المادية - إن السير الأبعد لتطور الفكر الفلسفي في المانيا دل على انعدام وجود أرضية صلبة لتلك الفرضية، التي فهمها شيللنا بصورة « دوغماتية » تماماً

إن فيورباخ لم يرد أن يكون فيلسوفاً بالمعنى المفهوم لهذه الكلمة في المانيا لهذا نجده قال معلقاً: «Mevne Philosophie-keine philosophie»، يجب ألا تبتعد الفلسفة عن الحياة، بل على العكس يجب أن تقترب منها وهذا ضروري على الأقل من الناحية النظرية.

لقد كتب ماركس مرة: « إن السؤال حول ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية يمكن أن تعزى إلى التفكير الانساني، ليس مسألة نظرية وإنما مسألة عملية. إذ يجب على الإنسان أن يثبت الحقيقة، أعني، الواقع والقوة في تفكيره بصورة عملية ». ونحن نجد نفس هذه الفكرة في كتابات فيورباخ، الذي قال بأن العيب الأساسي للمثالية هو « أنها تبحث في مشكلة الموضوعية والذاتية، ومشكلة الحقيقة واللاحقيقة، بصورة شاملة من الناحية النظرية، بينما أصبح العالم موضوع مناقشة فقط لأنه وقبل كل شيء أصبح موضوع رغبة. وفي الواقع إن فيورباخ كتب هذا الكلام بعد حوالي عشرين عاماً من كتابة ماركس لعبارته المذكورة أعلاه.

عندما أنب ماركس فيورباخ على عدم فهمه للنشاط « النقدي - العملي » كان مخطئاً، لأن فيورباخ قد فهمها تماماً ولكنه كان محقاً عندما قال إن مفهوم فيورباخ عن « جوهر الانسان »، الذي استخدمه في تفسيره « لجوهر الدين »، قد عانى من التجرد. وقد كان بإمكان فيورباخ تجنب ذلك الخطأ لو أن تعاليمه حققت التفسير المادي للتاريخ. إلا أنه لم يحاول الوصول إلى التفسير المادي، مع أنه شعر بحاجة نظرية غريبة وقوية له.

وفي كتابه Nachgelassene Aphorismen توجد فقرة معينة كانت مصدراً للخطأ بالنسبة للعديد من المؤرخين، وهنا نقدم هذه الفقرة: « إن المادية بالنسبة لي هي أساس صرح الجوهر الانساني والمعرفة، ولكنها تختلف بالنسبة لي عما هي عليه بالنسبة للسيكولوجيين وعلماء الطبيعة، على سبيل المثال موليشوت Moleschott. فالمادية بالنسبة لهم ليست أساس الصرح، بل الصرح نفسه. وإذا عُدت إلى الوراء انطلاقاً من هذه

النقطة، أتفق كلية مع المادية، ولكن إذا انطلقنا إلى الأمام من نفس تلك النقطة فإنني لا أتفق معهم».

لقد شجب فيورباخ في كتابه «علم اللاهوت Theogony أولئك الذين يريدون «أن يستقوا من نفس المصدر القوانين الطبيعية والقوانين الانسانية معاً وطبعاً، تعتبر القوانين الانسانية بصورة غير مباشرة ذات جذور عميقة في الطبيعة - طالما أن الانسان نفسه هو جزء من الطبيعة. ولكن لا يعني من هذا أن الوصايا العشر مكتوبة بنفس اليد التي أرسلت دوي الرعد. وفي تحليله الأخير، يعتبر الورق أحد منتجات عالم الخضار ولكن سيكون من السخف، على أية حال، اعتبار الطبيعة على أنها مصنع للورق.

وقد وجد فيورباخ بأنه من المستحيل السير إلى الأمام مع أولئك الماديين الذين لا يرون شيئاً سخيفاً في ذلك. وكان من الواضح تماماً بالنسبة له أن اعتبار الطبيعة معملاً للورق هو الطريقة الأكيدة لارتكاب العديد من الأخطاء الكبيرة في الاقتصاد النظري وفي الاقتصاد العملي على حد سواء وإن قبول هذا الافتراض يعني وكأننا نرجع علم الاجتماع إلى علم الطبيعة. وقد اعتبر ماركس فيما بعد ذلك النوع من المادية على أنها مادية طبيعية - علمية. ولم يكن فيورباخ راض عن مادية غير قادرة على التمييز بين الانسان كهدف لعلم الأحياء (البيولوجيا) وبين الانسان كهدف لعلم الاجتماع ومن الواضح أنه قد شعر بالحاجة إلى نظرة شاملة مادية متماسكة ومتينة. لأن المادية العلمية - الطبيعة غير متماسكة في الواقع. وعندما يقوم الذين يتبنون تلك النظرة بمناقشة ظواهر الحياة الاجتماعية، فإنهم يظهرون كمثاليين. ولن نجد مؤيدين للتفسير المثالي للتاريخ أقوى من أولئك الماديين. وعلى كل حال، لقد فشل فيورباخ في تصحيح عيب مادية «الفسيولوجيين» عن طريق تقديمه لتصور مادي عن التاريخ.

إن النظرة الجدلية للظواهر تفترض وجود قناعة مسبقة بضرورة توافق تلك الظواهر مع القانون إلا أن المثالية التاريخية لم تتفق مع تلك القناعة، طالما هي ترى النشاط الواعي (الحر) للانسان على أنه المنبع الرئيسي للتقدم التاريخي. وكما نعرف لم يستطع فيورباخ، الذي لم يصل إلى فهم تام للمادية التاريخية، أن يقدم نظرة جدلية عن الحياة الاجتماعية. ولم تجد الجدلية ذاتها إلى مع ماركس وانجلر اللذان وضعاها لأول مرة على أساس مادي.

ونستطيع القول إن نقطة الانطلاق عند فيورباخ في نظريته في المعرفة (وهي ليست الأنا وإنما الأنا والأنت) كانت نفس نقطة انطلاق بعض النزعات في الفكر الاجتماعي الالماني. والرفض الفردي لهذا المبدأ في حقل الأخلاق (أعني الأخذ بالأنا لا بالأنا والأنت معاً) يقود إلى ظهور فوضوية المانية، كتلك التي قدمها ماكس ستيرنر Max Stirner في كتاب نشره عام ١٨٤٥ وعرف في وقته، عنوانه «Der Einzige und sein Eigenthum».

وعلى كل حال، يجب ألا نظن أن تأثير فيورباخ كان مقتصراً على النزعات المتطرفة للفكر الاجتماعي. فقد امتد أيضاً إلى علم الطبيعة، وإن كان تأثيره هنا جزئياً وكان هذا التأثير في أقوى درجاته في حقل الفلسفة، إلا أنه كان سلبياً أكثر منه إيجابياً ولكن هذه، في الواقع، لم تكن غلطته.

لقد كان ماركس وانجلر خائفين من مادية فيورباخ واشتراكيته التي كانت مرتبطة بصورة وثيقة بآرائه الفلسفية. وقد أدت ردة الفعل التي تبعت فشل الحركة الثورية عام ١٨٤٨ - ١٨٤٩ إلى عودة الفلسفة الالمانية إلى حظيرة المثالية. ومن الواضح ان الامبريالية الالمانية لم تستطع إدراك فيورباخ كواحد من ايديولوجييها، لأنها كانت تتطلب فلاسفة من نرعة أخرى مختلفة.

١٤

لم يقترب فيورباخ من الفن إلا مروراً وفيما ندر إلا أن فلسفته لم تبق بدون تأثير ملحوظ وكبير على الأدب وعلى علم الجمال.

لقد ارتبطت نظرته الشاملة الرزينة، في الدرجة الأولى، براديكاليته وسهلت تمرد الفنانين الألمان التقدميين قبل الفترة الثورية من بعض تصوراتهم الرومانسية ومن المحتمل أن هاين Hein قد كتب «الأغنية الجديدة تحت تأثير فيورباخ:

Ein neues Lied, ein bessers Lied,
.O Freunde, will ick euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
*Das Himmelreich errichten, etc.

---

* [هذه أغنية، يا أصدقائي، جديدة، وأفضل أيضاً

إن هذا لهو الصدى الحقيقي لفيورباخ

ومن وجهة نظر الفلسفة الحديثة، أي « فلسفة المستقبل »، لا يمكن للفن أن يُعتبر حقلا تخلق فيه الروح اللامحدودة جوهرها وكان الفن، مثل الدين، ينظر إليه على أنه المعبر عن جوهر الانسان ولكن الدين أثبت كونه مجالاً يستطيع الانسان فيه أن يعبر عن جوهره الخاص بدون اللجوء إلى خداع - الذات وبالتالي، لا يجد ذلك الجوهر تعبيره الصحيح إلا في الفن في صور متحررة من خداع-الذات.

إضافة إلى هذا، لا يوجد هناك كائن أعلى من الإنسان بالنسبة للفنان الذي يتبنى وجهة نظر الفلسفة الحديثة. ولكن في الانسان فقط تدرك الطبيعة نفسها فالروح الانسانية هي الوعي - الذاتي للطبيعة. ولهذا، لا يمكن لنا أن نجد ذلك المثالي الذي سيعارض الطبيعة بالروح مطلقاً، ويجب علينا التوقف عن البحث عنه في الفن وفي الفلسفة معاً

لقد كان تلاميذ فيورباخ مستعدين لتوبيخ « علم الجماليات التأملي » لعدم إعلانه بصورة ناجحة عن استقلال الفن. فقد قيموا ذلك الاستقلال كثيراً! على أية حال، لقد قدموا هم أنفسهم صيغة أكثر دقة وحيوية عن الفكرة التي ورثوها من علم الجمال التأملي، والتي تشير إلى أن المضمون يُحدد الشكل وقد أشار هيرمن هِتنر Hermann Hettner مرة في مقالته «Gegen die Spekulative Aesthetik» إلى أنه مهما بلغت قيمة الشكل وأهميته في الأعمال الفنية، هو يظل موجوداً فقط بسبب مضمونه ومحتواه، وبدون ذلك المضمون سيموت، وسيصبح صورياً ومجرداً

بالاضافة إلى هيرمن هتنر أحب أن أذكر لودڤيغ فاو Ludwig Pfau، وهو شاعر وناقد أدبي وصديق شخصي لفيورباخ، مثل هِتنر. بين عامي ١٨٦٥ - ١٩٦٦ صدرت مجموعة من مقالاته في المانيا، تحث على التجاوب الحار والعملي من فيورباخ ويمكن أن يُنصح بقراءة تلك المقالات القراء الذين لم يتخلوا بعد عن الفكرة الخاطئة التي تشير إلى أن الفن يدين بوجوده للدين، وأنه لا يمكن له الازدهار بدون الدين.

= مقدمة من أجل فائدتكم!
هدفنا هو: أننا هنا على الأرض
نحاول أن نتسلق إلى مملكة السماء].

فهرس الأعلام

خلال فترة الرجعية (١٩٠٧-١٩١٠).

اوغسطوس (٦٣-١٤ ق.م) امبراطور روماني.

ريتشارد افيناريوس (١٨٤٣-١٨٩٦) فيلسوف مثالي الماني، صاغ المبادىء الأساسية للانتقادية التجريبية.

ايساكوفنا ليوبوت اكسيلورد (١٨٦٨-١٩٤٦) فيلسوفة وناقدة أدبية. انضمت بعد عام ١٩٠٣ الى المانشفيك وعارضت آراء لينين الفلسفية.

ب - B

غراكسيوس بابيوف (١٧٦٠-١٧٩٧) ثوري فرنسي، شيوعي طوباوي.

فرانسيس باكون (١٥٦١-١٦٢٦) فيلسوف انكليزي، طبيعي، مؤرخ ورجل دولة. مؤسس المادية في انكلترة.

الكساندر بين (١٨١٣-١٩٠٣) عالم نفس اسكوتلندي، استاذ في المنطق.

ميخائيل ا باكونين (١٨١٤-١٨٧٦) ثوري وداعية روسي، ايديولوجي فوضوي. طرد عام ١٨٧٢ من الأممية لنشاطاته الانفصالية.

كونستانتين د. بالمونت (١٨٦٧-١٩٤٣) رمزي روسي

ايفغيني باراتينسكي (١٨٠٠-١٨٤٤) شاعر غنائي روسي

موريس باريه (١٨٦٢-١٩٢٣) كاتب فرنسي من أتباع الكاثوليكية.

شارل بودلير (١٨٢١-١٨٦٧) شاعر فرنسي.

ارثر بايو (- ١٨٥٠) مؤرخ بورجوازي فرنسي.

برونو بوير (١٨٠٩-١٨٨٢) فيلسوف الماني من أنصار هيغل.

ادغار بوير (١٨٢٠-١٨٨٦) قانوني الماني من أنصار هيغل.

كارل بايرنوفر (١٨١٢-١٨٨٨) فيلسوف الماني.

بيير بايل (١٦٤٧-١٧٠٦) فيلسوف فرنسي وناقد للدوغماتية.

امان سانت بازار (١٧٩١-١٨٣٢) اشتراكي طوباوي فرنسي من أتباع سان سيمون.

ف. بازاروف (١٨٧٤-١٩٣٩) اجتماعي ديمقراطي روسي، ساهم في البلشفية ثم انشق عنها يمثل النظرة الماخية في الماركسية.

بيرنـــــارد بيكر (١٨٢٦-١٨٨٢) اشتراكي الماني.

ماكس بير (١٨٦٤-١٩٤٣) مؤرخ الماني للاشتراكية.

ج بيلينسكي (١٨١١-١٨٤٨) ثوري ديمقراطي روسي، ناقـــد أدبي وفيلسوف مادي.

اندريه بيـلي (١٨٨٠-١٩٣٤) كاتب رمزي روسي، منظر للرمزية.

هـــــنري بيرجسون (١٨٥٩-١٩٤١) فيلسوف مثالي فرنسي.

جورج بيركلي (١٦٨٥-١٧٥٣) فيلسوف ايرلندي ومثالي ذاتي.

ادوارد بيرنستين (١٨٥٠-١٩٣٢) زعيم الجنـــاح الانتهـازي في الحزب الديمقراطي الالمـــاني والأممـيـــة الثانيـــة، منظر للاصلاحية.

اوتوفون بسمارك (١٨١٥-١٨٩٨) رجـل دولة ودبلوماسي بروسي. مستشار الامبراطورية الالمانية.

لويس بلان (١٨١١-١٨٨٢) اشتراكي ومؤرخ فرنسي أخذ موقف المهادنة من البورجوازية.

الكساندر بلوك (١٨٨٠-١٩٢١) شاعر روسي.

مالينوفسكي بوغدانوف (١٨٧٣-١٩٢٨) ديمقراطي اجتماعي روسي، فيلسوف وعالم اجتماع

ايغوين بوهم باورك (١٨٥١-١٩١٤) اقتصادي بورجوازي، يمثل المدرسة النمساوية في الاقتصاد السياسي.

ايميـل بوترو (١٨٤٥-١٩٢١) فيلسوف وضعي فرنسي مدافع عن الدين.

جون فرانسيس براي (١٨٠٩-١٨٩٧) اقتصـادي بريطـاني، اشتراكي طوباوي من أتباع اوين.

كارل بوخر (١٨٤٧-١٩٣٠) اقتصادي واحصائي الماني.

جورج بوخنر (١٨١٣-١٨٣٧) كاتب وروائي الماني، ديمقراطي ثوري.

لودفيغ بوخنر (١٨٢٤-١٨٩٩) فيلسوف مادي الماني.

سيرجي بولغاكوف (١٨٧١-١٩٤٤) اقتصادي بورجوازي وفيلسوف مثالي.

فيليبو بوناروتي (١٧٦١-١٨٣٧) ثوري ايطـالي، شارك بـدور بارز في الحركة الثورية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر شيوعي طوباوي، تحالف مع بابوف.

ش . س - ك - C

ايتان كابيت (١٧٨٨-١٨٥٦) شيوعي طوباوي فرنسي.

جان كالفين (١٥٠٩-١٥٦٤) مؤسس الكالفينية.

توماس كارليل (١٧٩٥-١٨٣٦) مؤرخ رجعي اسكتلندي، فيلسوف وقانوني.

ارمان كاريل (١٨٠٠-١٨٣٦) ليبرالي فرنسي.

سيباستيان غوستاف شارليتي (-١٨٦٧) مؤرخ فرنسي.

فرانسوا رينيه شاتوبريان (١٧٦٨-١٨٤٨) كاتب فرنسي، دبلوماسي ورجل دولة رجعي.

جيورجي شلبانوف (١٨٦٢-١٩٣٦) عالم نفساني روسي وفيلسوف مثالي.

نيكولاي ج تشيرنيشيفسكي (١٨٢٨-١٨٨٩) ثوري روسي، فيلسوف وكاتب وناقد أدبي.

اوغست كوست (١٧٩٨-١٨٥٧) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، مؤسس الفلسفة الوضعية.

ايتان كونديلاك (١٧١٥-١٧٨٠) فيلسوف فرنسي وأحد مبتدعي المذهب الحسي.

جان انطوان كوندركت (١٧٤٣-١٧٩٤) فيلسوف فرنسي من المتنورين. عمل في النظرية المثالية للتقدم التاريخي النابعة من التقدم المستمر للعقل البشري

فيكتور كونسيدران (١٨٠٨-١٨٩٣) اشتراكي طوباوي فرنسي، أحد مؤيدي فورييه البارزين.

هانز كونيلوس (١٨٦٣-١٩٤٧) أستاذ فلسفة الماني، مثالي ذاتي.

ادولف كوست (١٨٤٢-١٩٠١) عالم اجتماع فرنسي مثالي.

بنديتو كروس (١٨٦٦-١٩٥٢) فيلسوف ومؤرخ ايطالي. انتقد الماركسية.

د - D

جورج دانتون (١٧٥٩-١٧٩٤) شخص بارز في الثورة الفرنسية البورجوازية في نهاية القرن الثامن عشر.

تشارلز ر داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) من علماء الطبيعة البريطانيين البارزين، مبتدع نظرية التطور العلمية.

بافــل دوغ (١٨٦٩-١٩٤٦) مؤرخ بولشيفي، ديمقراطي اجتماعي. عارض آراء ديتزغن في المادية الديالكتيكية.

رينيه ديسكار (١٥٩٦-١٦٥٠) فيلسوف ربوبي فرنسي، رياضي وعـــالم طبيعة.

ثيودور ديزامي (١٨٠٣-١٨٥٠) فيلسوف وممثل للاتجاه الثوري في الشيوعية الطوباوية.

دينيس ديديرو (١٧١٣-١٧٨٤) فيلسوف مادي فرنسي.

كارل ديهيل (١٨٦٤-١٩٤٣) اقتصادي وعالم اجتماع الماني.

هنريخ ديتزيل (-١٨٥٧) اقتصادي الماني.

ايغوين ديتزغين (١٨٦٢-١٩٣٠) ابن جوزف ديتزغن وناشر أعماله. اعتبر من الضروري استكمال «الماركسية» بأعمال والده.

جوزف ديتزغن (١٨٢٨-١٨٨٨) اجتماعي ديمقراطي وفيلسوف الماني. توصل بصورة مستقلة الى المادية الديالكتيكية.

نيكولاي دوبروليوبوف (١٨٣٦-١٨٦١) ناقـد وأديـب روسي، فيلسوف مادي.

ايغوين دوهرنغ (١٨٣٣-١٩٢١) فيلسوف انتقائي الماني. اقتصادي.

E - إ

ثيودور اختيرمـير (١٨٠٥-١٨٤٤) من الهيغيليين الألمان الشباب

توماس روي ادموند (١٨٠٣-١٨٨٩) اقتصــادي واجتماعي طوباوي. استخدم نظريـة ريكـاردو لاستخلاص نتائج اشتراكية.

جوناثان ادوارد (١٧٠٣-١٧٥٨) فيلسوف امريكي اصبحت تعاليمه الفلسفيــة الرسميـة للبيوريتانيـة الأمريكية.

بارتيليمي افغانتين (١٧٩٦-١٨٦٤) اشتراكي طوبـــاوي فرنسي من أتباع سان سيمون

فردريك انغلز (١٨٢٠-١٨٩٥) مُعرّف جيداً من خلال أبحاث الكتاب.

الفريـد اسبياس (١٨٤٤-١٩٢٢) عالم اجتماع ونفس فرنسي.

F - ف

لودفيغ اندرياس فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) فيلسوف مادي الماني.

جوهان فيخته (١٧٦٢-١٨١٤) فيلسوف مثالي الماني. شارح للفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

كونو فيشر (١٨٢٤-١٩٠٧) مؤرخ فلسفة ألماني. من أتباع هيغل.

ستيفان فلاشات فيلسوف طوباوي فرنسي من أتباع سان سيمون.

الفريد فوبلي (١٨٣٨-١٩١٢) فيلسوف انتقائي فرنسي.

تشارلز فوريـيـه (١٧٧٢-١٨٣٧) اشتراكي طوباوي فرنسي.

سيمون فرانـك (١٨٦٧-١٩٥٠) اقتصادي وفيلسوف مثالي روسي. انتقد نظرية القيمة عند ماركس.

ليو فيربينوس (١٨٧٣-١٩٣٨) عـالم أعراق ألماني. مستكشف في افريقيا

غ - ج - G

بيير غاسندي (١٥٩٢-١٦٥٥) فيلسوف وفيزيائي فرنسي. مادي متناقض.

يوليوس غـاي (١٨٠٧-١٨٧٦) شيوعي طوباوي فرنسي.

ميخائيل غيرشينسون (١٨٦٩-١٩٢٥) مؤرخ روسي. انتقد الاتجاهات الديمقراطيـة للانتيليغنتسيا الروسية.

فريدريك غيلين - عالم عراق بريطاني.

وليـام غودوين (١٧٥٦-١٨٣٦) كاتب بريطاني. يعتبر من آباء الفوضوية.

ولفغانـغ غوته (١٧٤٩-١٨٣٢) شاعر ومفكر ألماني عظيم.

نيكولاي غوغول (١٨٠٩-١٨٥٢) كاتب روسي.

ماكسيم غوركي (١٨٦٨-١٩٣٦) كاتـب روسي، والد الأدب السوفييتي.

كـارل فريدريـك غوستيـل (١٧٨١-١٨٦١) فيلسوف ألمـاني من الجناح اليميني للهيغيلية.

جـان غراف (١٨٤٥-١٩١٩) اشتراكي فرنسي، منظر للفوضوية.

جون غراي (١٧٩٨-١٨٥٠) اشتراكي طوباوي بريطاني.

أرنست غروس (١٨٦٢-١٩٢٧) عالم اجـتماع وأجنـاس ومؤرخ ألماني. فيلسوف وضعي.

ماري جان غياو (١٨٥٤-١٨٨٨) فيلسوف مثالي وعالم اجتماع فرنسي.

هـ - H

أرنست هايكـل (١٨٣٤-١٩١٩) عالم طبيعة ألماني، من أنصار داروين.

إيلي هاليفي (١٨٧٠-١٩٣٧) مؤرخ فرنسي، مختص بالتاريخ البريطاني.

تشارلز هال (١٧٤٥-١٨٢٥) اشتراكي طوباوي بريطاني.

ديفيد هارتلي (١٧٠٤-١٧٥٧) فيلسوف مادي وعالم نفساني بريطاني.

ادوارد هارتمان (١٨٤٢-١٩٠٦) فيلسوف مثالي الماني.

جيرهارت هاوبتمان (١٨٦٢-١٩٤٦) مسرحي الماني، ممثل للمذهب الطبيعي في الأدب الألماني.

رودولف هايم (١٨٢١-١٩٤٦) مؤرخ ألماني للأدب والفلسفة.

جورج فردريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف الماني كبير، مثالي موضوعي، طور الديالكتيك بالتفصيل.

ادريان هيلفيتيوس (١٧١٥-١٧٧١) فيلسوف مادي فرنسي.

فريدريش هيربارت (١٧٧٦-١٨٤١) فيلسوف مثالي الماني، عالم نفس ومرب

جوستان هيرفيه (١٨٧١-١٩٤٤) عضو الحزب الاشتراكي الفرنسي. أوجد صحيفة «لاغور سوسيال فوضوي معاد للمادية.

الكساندر هيرزين (١٨١٢-١٨٧٠) فيلسوف مادي روسي.

موريس هيلكويت (١٨٦٩-١٩٣٣) اشتراكي امريكي. كتب في اصلاح الاشتراكية.

توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) فيلسوف مادي بريطاني.

توماس هودسكين (١٧٨٧-١٨٦٩) اقتصادي طوباوي بريطاني.

هارالد هوفدينغ (١٨٤٣-١٩٣١) فيلسوف وعالم نفس داناركي. وضعي.

بول هنري هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) فيلسوف مادي فرنسي

فيكتور هوغو (١٨٠٢-١٨٨٥) كاتب وشاعر فرنسي.

ديفيد هوم (١٧١١-١٧٧٦) فيلسوف مثالي اسكوتلندي.

توماس هكسلي (١٨٢٥-١٨٩٥) من أنصار المذهب الطبيعي وأتباع اروين. بريطاني.

إي - I

جوهان ايثورن - عالم فلك وأجناس بريطاني.

ايفــان ايفانوفيتش (١٨٦٢-١٩٢٩) مؤرخ وناقد أدبي روسي.

ج - J

فريدريش جاكوبي (١٧٤٣-١٨١٩) فيلسوف مثـالي ألمـاني انتقـد العقلانية.

وليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) فيلسوف مثالي أمريكي، مؤسس البراغماتية في الفلسفة المعاصرة.

جان جوريه (١٨٥٩-١٩١٤) من أعضاء الحركة الاشتراكية الدولية البارزين، مدافع عن الديمقراطية والحرية. ناضل ضد الحروب الامبريالية. آمن بالاشتراكية من خلال «إشاعة الديمقراطية».

ك - K

ايمانويــل كانـت (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف الماني، مؤسس المذهب المثالي الكلاسيكي الألماني.

كارل كاوتسكي (١٨٥٤-١٩٣٨) من زعماء الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألمـاني والأمميـة الثانية رئيس تحرير صحيفة دي نويه تسايت.

هرمان كريج (١٨٢٠-١٨٥٠) صحفي الماني، ممثل «للاشتراكية الحقة».

بيوتر كروبوتكــين (١٨٤٢-١٩٢١) منظر رئيسي للفوضوية.

ل - L

انطونيو لابريولا (١٨٤٣-١٩٠٤) فيلسوف ماركسي ايطالي.

ارتيورد لابريولا (١٨٧٥-١٩٥٩) زعيم من زعماء الحركــة النقابيــة الفوضوية في ايطاليا

بول لاكومب (١٨٣٣-١٩٤٩) مؤرخ وعالم اجتماع فرنسي.

روبيرت دولومينيه (١٧٨٢-١٨٥٤) أحد منظري الاشتراكية المسيحية الفرنسيين.

فردريك لانغ (١٨٢٨-١٨٧٥) فيلسوف ألماني من الكانتيين الجدد.

ويلهلم لايبنز (١٦٤٦-١٧١٦) عالم وفيلسوف عقلاني ألماني، مثالي موضوعي.

فلاديمير لينين (١٨٧٠-١٩٢٤) وردت أفكاره في العديد من صفحات الكتاب

افرايم ليسنـغ (١٧٢٩-١٧٨١) ناقد ومفكر ألماني.

جورج هنري لويس (١٨١٧-١٨٧٨)

فيلسوف وضعي انكليزي من أنصار داروين.

كارل فون ليبيايدس (١٧٠٧-١٧٧٨) عالم طبيعة سويدي

ايميل ليتريه (١٨٠١-١٨٨١) فيلسوف وضعي فرنسي.

نيكولاي لوسكي (-١٨٧٠) فيلسوف رجعي روسي.

اناتولي ف. لوناتشارسكي (١٨٧٥-١٩٣٣) ثوري ورجل دولة روسي بارز

مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) مؤسس البروتستانتية في ألمانيا

م - M

غابريل مابلي (١٧٠٩-١٧٨٥) شيوعي طوباوي فرنسي.

ارنست ماخ (١٨٣٨-١٩١٦) فيلسوف مثالي نمساوي. أحد مؤسسي المذهب الانتقادي empirio-criticism.

نيكولاس مالبرانش (١٦٣٨-١٧١٥) فيلسوف مثالي فرنسي.

جاريك مالري (١٨٣١-١٨٩٤) مؤرخ وعالم أجناس أمريكي.

توماس مالتوس (١٧٦٦-١٨٣٤) اقتصادي بريطاني وصاحب نظرية التكاثر السكاني.

بيير ماريشال (١٧٥٠-١٨٠٣) فيلسوف فرنسي منظر لمذهب البابوية.

كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) تردد التعريف به وبآرائه في معظم صفحات الكتاب.

فرانتز مهرنغ (١٨٤٦-١٩١٩) مؤرخ الماني ماركسي. مؤرخ سيرة ماركس.

كليمنز ميترنيخ (١٧٧٣-١٨٥٩) رجل دولة نمساوي.

ميير فريتز (-١٨٦٤) مؤرخ وعالم أجناس ألماني.

كارل لودفيغ ميشيليت (١٨٠١-١٨٩٣) فيلسوف هيغلي ألماني.

فرانسوا مينيه (١٧٩٦-١٨٨٤) مؤرخ ليبرالي فرنسي.

نيكولاي ميخائيلوفسكي (١٨٤٢-١٩٠٢) عالم اجتماع روسي. عمل ضد الماركسية بضراوة.

جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) اقتصادي بورجوازي بريطاني وفيلسوف وضعي.

جاكوب ميلخوت (١٨٢٢-١٨٩٣) فيلسوف مادي هولندي. عالم نفساني.

لويس مورغان (١٨١٨-١٨٨١) عالم أمريكي بـــارز، اهتم بدراسة «المجتمع البدائي».

ماكس مولر (١٨٢٣-١٩٣٤) عالم لغوي بريطاني ومختص بالشؤون الشرقية.

توماس مونزر (١٤٩٠-١٥٢٥) زعيم الفلاحـين في حرب الفلاحـين والحرب الاصلاحية عام ١٥٢٥ في ألمانيا

N - ن

فريدريـــــك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) فيلسوف رجعي الماني. من أنصار مذهب الإرادة.

فريدينـان نيونيهوس (١٨٤٦-١٩١٩) أحد مؤسسي الحزب الديموقراطي - الاجتماعي. فوضوي.

اسحـاق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) عـالم فلكي وفيزيـائي بريطـاني مؤسس عـلم الميكانيك الكلاسيكي.

لودفيـغ نوريه (١٨٢٩-١٨٨٩) فيلسوف ألماني.

O - أو

ويليــــام أوغيلفي (١٧٣٦-١٨١٩) اشتراكي طوباوي بريطاني.

بول جـان أولترامير (-١٨٠٤) مؤرخ ديني فرنسي.

ويلهـــلم اوستوالـــد (١٨٥٣-١٩٣٢) فيلسوف مثالي شرح الماخية.

روبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨) اشتراكي طوباوي بريطاني.

P - پ

انطوني بانكويـــك (١٨٧٣-١٩٦٠) اشتراكي يساري هولندي. عارض الاصلاحية.

فريدريك بولزن (١٨٤٦-١٩٠٨) مرب ألماني وفيلسوف كانتي.

بطرس الأول (١٦٧٢-١٧٢٥) قيصر روسي.

جوزف بيتزولدت (١٨٦٢-١٩٢٩) فيلسوف مثالي ألماني، تلميذ ماخ وافيناريوس.

فرانسوا بيكافيـــه (١٨٥١-١٩٢١) فيلسوف ومؤرخ فرنسي.

ديميتري بيزاريف (١٨٤٠-١٨٦٨) ناقد أدبي وفيلسوف مادي روسي.

هـــنري بوانكاريـه (١٨٥٤-١٩١٢) رياضي وفيزيـائي فرنسي، قريب من الماخية.

ريتشارد برايس (١٧٢٣-١٧٩١)

اقتصادي راديكالي وفيلسوف أخلاقي.

جوزف بريستاي (١٧٣٣-١٨٠٤) فيلسوف مادي بريطاني.

بيير جوزف برودوث (١٨٠٩-١٨٦٥) عالم اجتماعي ونفساني فرنسي، أحد مفكري البورجوازية الصغيرة على أساس فوضوي.

ك - Q

هاري كويلش (١٨٥٨-١٩١٣) زعيم الجناح اليساري للاشتراكيين البريطانيين.

ر - R

جان ريكلوس (١٨٣٠-١٩٠٥) جغرافي فرنسي ومنظر للفوضوية.

ايرنيست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) مؤرخ ديني وفيلسوف مثالي فرنسي.

ايبيل راي (١٨٧٣-١٩٤٠) فيلسوف وضعي فرنسي.

جان رينو (١٨٠٦-١٨٦٣) اشتراكي طوباوي فرنسي، من أتباع سان سيمون.

ديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣) اقتصادي بريطاني، أحد الممثلين البارزين للاقتصاد السياسي البورجوازي الكلاسيكي.

راؤول هيرمان ريختر (١٨٧١-١٩١٢) فيلسوف مثالي ألماني.

ماكسيميليان روبسبير (١٧٥٨-١٧٩٤) من شخصيات الثورة الفرنسية البارزة. في نهاية القرن الثامن عشر.

جان رينييه روبينيه (١٧٣٥-١٨٢٠) فيلسوف مادي فرنسي.

بنيامين رودريغوس (١٧٩٤-١٨٥١) اقتصادي فرنسي وداعية لأفكار سان سيمون.

جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) ديمقراطي فرنسي بارز من جماعة المنورين. أحد ايديولوجي البورجوازية الصغيرة.

نيكولاي روزكوف (١٨٦٨-١٩٢٧) مؤرخ روسي وممثل لـ «الماركسية الشرعية».

ارنولد روج (١٨٠٢-١٨٨٠) راديكالي ألماني من الهيغيليين الشباب.

س - S

لويس سان جوست (١٧٦٧-١٧٩٤) من شخصيات الثورة الفرنسية البارزة.

كلود سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥)
اشتراكي طوباوي فرنسي بارز.

جان بابتيست ساي (١٧٦٧-١٨٣٢)
اقتصادي فرنسي وممثل للاقتصاد السياسي الشعبي.

فردريك شيللنغ (١٧٧٥-١٨٥٤)
فيلسوف مثالي ألماني ممثل للفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

جوهان شيلر (١٧٥٩-١٨٠٥) كاتب وشاعر ألماني.

كونراد شميدت (١٨٦٣-١٩٣٢)
ديمقراطي - اجتماعي ألماني، تصحيحي.

ارثر شوبنهور (١٧٨٨-١٨٦٠) فيلسوف مثالي ألماني ذاتي.

ويلهيلم شوبه (١٨٣٦-١٩١٣) فيلسوف مثالي ألماني ذاتي.

ايفان سيخينوف (١٨٢٩-١٩٠٥) عالم طبيعة روسي، مؤسس علم النفس المادي.

جان تشارلز سيسموندي (١٧٧٣-١٨٤٢) اقتصادي سويسري ناقد للرأسمالية.

آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) اقتصادي اسكوتلندي، واحد من أبرز ممثلي الاقتصاد السياسي البورجوازي.

جورج سوريل (١٨٢٧-١٨٦٤)
فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، منظر بارز للفوضوية.

هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣)
فيلسوف وضعي بريطاني.

باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)
فيلسوف مادي هولندي.

رودولف ستاملر (١٨٥٩-١٩٣٩)
فيلسوف نيوكانتي ألماني.

ماكس سترينر (١٨٠٦-١٨٥٦) فيلسوف ألماني من الهيغيليين الشباب.

ديفيد شتراوس (١٨٠٨-١٨٧٤)
فيلسوف ألماني من الهيغيليين الشباب.

بيوتر ستروف (١٨٧٠-١٩٤٤)
اقتصادي بورجوازي روسي من أبرز ممثلي «الماركسية الشرعية».

الكساندر سوماركوف (١٧١٧-١٧٧٧)
كاتب روسي، ممثل للكلاسيكية الروسية.

ت - T

ادولف تين (١٨٢٨-١٨٩٣) فيلسوف ومؤرخ فرنسي.

وليام طومبسون (١٧٨٥-١٨٣٣)
فيلسوف طوباوي ايرلندي من أتباع أوين.

اوغستين تيري (١٧٩٥-١٨٥٦) مؤرخ فرنسي.

جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢٢) فيلسوف مادي ايرلندي.

ادولف ترينديلنبرغ (١٨٠٢-١٨٧٢) فيلسوف وعالم منطق مثالي ألماني. انتقد فلسفة هيغل وديالكتيكه.

بينيامين توكر (١٨٥٤-١٩٣٩) صحفي وفوضوي أمريكي.

أو - U

فريدريك أوبيرفيغ (١٨٢٦-١٨٧١) مؤرخ ألماني للفلسفة.

ارنيست اوفترمان-اشتراكي أمريكي، تصحيحي.

غليب اوسبينسكي (١٨٤٣-١٩٠٢) روائي روسي، ديمقراطي ثوري.

ف - V

ل. فالنتينوف (-١٨٧٩) فيلسوف ماخي روسي.

اميل فاندرفيل (١٨٦٦-١٩٣٨) زعيم حزب العمال البلجيكي.

فرانسوا فيدال (١٨١٤-١٨٧٢) اشتراكي طوباوي فرنسي.

آ. فولسكي (١٨٦٧-١٩٢٦) وضع نظرية فوضوية تعرف « ماخيفيزم ».

الكساندر فيدينسكي (١٨٥٦-١٩٢٥) فيلسوف نيوكانتي روسي.

و - W

ثيودور ويتز (١٨٦٠-١٩١٧) عالم وفيلسوف ألماني.

كريستيان هرمان وايس (١٨٠٨-١٨٧١) أستاذ فلسفة ألماني.

ويلهلم ويتلنغ (١٨٠٨-١٨٧١) منظر لشيوعية المساواة الطوباوية. عضو بارز في الحركة العمالية الألمانية.

ويلهلم ويندلباند (١٨٤٨-١٩١٥) فيلسوف نيوكانتي ألماني.

ويلهلم ماكس وندت (١٨٣٢-١٩٢٠) عالم نفساني بورجوازي ألماني فيلسوف مثالي.

ي - Y

بافل يشكيفيتش (١٨٧٣-١٩٤٥) اجتماعي ديمقراطي روسي منشق عن الفلسفة الماركسية. أراد أن يستبدلها بالرمزية.

ز - Z

فيرا زاولويش (١٨٤٩-١٩١٩) اجتماعية ديمقراطية روسية.

ترجمت بعض أعمال ماركس الى الروسية.

ادوارد زيللر (١٨١٤-١٩٠٨) فيلسوف ألماني مختص بتاريخ الفلسفة الألمانية واليونانية.

نيكولاي زيبر (١٨٤٤-١٨٨٨) اقتصادي روسي من أوائل مؤيدي ومروجي أعمال ماركس.

ثيوبالد زيغلر (١٨٤٦-١٩١٨) فيلسوف نيوكانتي ألماني.

الفهرس

دار دمشق/ ٥

م ٩٤٥٠ / ٨٣
طبعة اولى ٣٠٠٠
١٩٨٣

المجلد الثالث

انتقاد بليخانوف للمثالية والدفاع عن الافكار الماركسية الفلسفية في كتاباته في الفترة ١٩٠٤ ــ ١٩١٣

يضم الجزء الثالث من **اعمال ج. ف. بليخانوف الفلسفية المختارة** مواد كتبها في الفترة ما بين ١٩٠٤ و ١٩١٣ بالدرجة الاولى . ومعظم المقالات المنشورة في هذا المجلد موجهة ضد المثالية ، وخاصة الماخية والبناء الالهي ، وضد ما اسماه بليخانوف « رد الفعل البورجوازي النظري » . وينتقد بليخانوف ويكشف الجوهر الرجعي الذي لا يمكن الدفاع عنه للنظريات المثالية بكثير من المهارة الجدلية . ويضم هذا الجزء : **المشكلات الاساسية للماركسية** (١٩٠٨) ، حيث يشرح بليخانوف المبادىء الفلسفية للماركسية ــ المادية الديالكتيكية والتاريخية ، **والمناضلون الماديون** (١٩٠٨ ــ ١٩١٠) ، وانتقاد الفلسفة الماخية والدفاع عن المادية الماركسية ، **وما يسمى بالمقاصد الدينية في روسيا** (١٩٠٩) الموجه ضد النظرة العالمية الدينية للبنائين الالهيين والباحثين عن الله ، ومقالات « المثالية الجبانة » و « هنري برغسون » و « حول كتاب هـ. ريكرت » التي تنتقد الاتجاهات البورجوازية المعاصرة في الفلسفة وعلم الاجتماع ، وعددا من الاعمال حول تاريخ فلسفة اوروبا الغربية ، والتعاليم الاشتراكية ، وتاريخ الفلسفة الماركسية وعددا من الاعمال الاخرى .

النشر والتوزيع في الأقطار العربية

دار دمشق : دمشق : شارع بور سعيد هاتف ١١١٠٤٨
بيروت : شارع سورية ــ بناية صمدي وصالحة

الثمن ٥٠ ل.ل